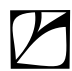
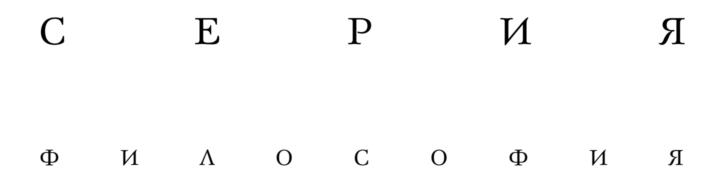
УНИВЕРСИТЕТСКАЯ

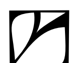
БИБЛИОТЕКА

АЛЕКСАНДРА

ПОГОРЕЛЬСКОГО




СЕРИЯ
ФИЛОСОФИЯ



ИОГАНН ФРИДРИХ ГЕРБАРТ

ПСИХОЛОГИЯ

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «ТЕРРИТОРИЯ БУДУЩЕГО»

МОСКВА 2007

ББК 87.3
Г37

ТЕКСТ ПЕЧАТАЕТСЯ ПО ИЗДАНИЮ:
Гербарт И. Ф. Психология / Пер. А. Нечаева. СПб., 1895.

Г37 **Гербарт И. Ф.** Психология / Предисловие В. Куренного. — М.: Издательский дом «Территория будущего», 2007. (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского»). — 288 с.

ISBN 5-91129-043-X

СОДЕРЖАНИЕ

ВИТАЛИЙ КУРЕННОЙ

ФИЛОСОФСКО-ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ГЕРБАРТА В ИСТОРИЧЕСКОМ И ПРОБЛЕМНОМ КОНТЕКСТЕ

КАНОН И ФАКТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Судьба философского наследия Иоганна Фридриха Гербарта (1776–1841) в истории философии является образцовым примером превратностей и странностей историко-философского канона. Гербарт, современник Шеллинга (1775–1854) и Гегеля (1770–1831), ученик Фихте (1762–1814), является в нынешней истории философии малозаметной фигурой второго, а то и третьего плана, затерявшейся где-то за спинами своих именитых коллег.

Но если не в философии, то, по меньшей мере, в педагогике Гербарт является неизменно актуальной фигурой: его труды современные отечественные историки педагогики называют «первым опытом научного построения педагогической теории»[1]. Если сравнить влияние Гербарта и трех названных представителей немецкого абсолютного идеализма, то можно сказать, что на рубеже XIX–XX вв. научная значимость Гербарта в немецкоязычной педагогической культуре была все еще неоспорима[2], тогда как наследие названных мыслителей толь-

[1] История педагогики и образования: От зарождения воспитания в первобытном обществе до конца XX века / Под ред. А. И. Пискунова. М.: ТЦ Сфера, 2005. С. 291. Наличие в цитируемой работе замечательного обзора педагогических идей Гербарта избавляет нас от необходимости подробно освещать их в настоящей статье.

[2] Я. Колубовский, автор статьи о Гербарте в Словаре Брокгауза и Эфрона, замечает: «Почти все немецкие учителя современной Германии и Австрии причисляют себя к одной из двух партий — к гербартианцам или последователям Бенеке» [http://www.brocgaus.ru/text/027/642.htm]. Цитированная статья в крайне сжатом и при этом весьма корректном виде дает изложение основных положений философии и педагогики Гербарта.

ко отливалось в форму философской «классики». Но «гербартианцы» — это не только последователи педагогических идей Гербарта[3], это еще и мощнейшее направление в немецкой философской психологии XIX в., стремившееся реализовать программу психологии как «строгой» — объясняющей и математизированной — науки. Таким образом, мы имеем здесь замечательный пример несовпадения фактической влиятельности мыслителя, интенсивности его «истории воздействия» и его положения в препарированном историко-философском каноне.

Наследие Гербарта формирует, однако, не только стоящую особняком школу, но и актуализируется в других контекстах. В частности, Матиас Хеш замечает, что «мышление Брентано представляет своеобразную смесь из идеализма и реализма, сквозным образом осмысляемого в категориях Гербарта»[4]. Познакомившись с базовыми выкладками и схемами психологии Гербарта, нетрудно обнаружить также преемственность модели психики Гербарта и Фрейда: «вытеснение» представлений, «порог сознания», «бессознательное» — вся эта динамическая модель психики, в которой разворачивается борьба представлений, разработана именно Гербартом.

Символичным образом обращение к философии Гербарта в Германии 1850-х оформило один из базовых внутренних конфликтов современной философии как таковой. Именно в этот период обнаружилось драматическое расхождение между профессиональной университетской философией и философией «популярной»[5], которое было определено современниками

[3] Не только в Германии. Об истории проникновения гербартианства, в частности, в США см.: *Harold B. Dunkel.* Herbartianism Comes to America // History of Education Quarterly. 1969. Vol. 9. No. 2. P. 202–233 (Part I); 1969. No. 3. P. 376–390 (Part II).

[4] *Heesch Matthias.* Johann Friedrich Herbart zur Einführunf. Hamburg: Junius, 1999. S. 101.

[5] Клаус Кёнке, описавший данный примечательный эпизод, связывает это расхождение, в первую очередь, с последствиями мартовской революции 1848 г., а именно со стремлением «университетской философии уклониться от любых политических постановок проблем и позиций» (*Köhnke K. C.* Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. Frankfurt am

в форме «антитезы Шопенгауэр—Гербарт»: «Эстетическим, жизненно-мировоззренческим интересам публики (Öffentlichkeit) противопоставляется программа строго «научной» университетской философии, которая, прежде всего, должна внимательно следить за четким разделением чистой теории и общественно-политических интересов, не смешивая тем самым научное и популярное мышление»[6].

Что касается интереса к Гербарту в России, то его актуализацию можно наблюдать в конце XIX—начале XX вв. А. В. Адольф в своем кратком очерке жизни и деятельности Гербарта замечает: «В русской педагогической литературе интерес к Гербарту выразился в нескольких журнальных статьях популярного характера; едва ли также может быть речь о заметном и сознательно проведенном влиянии его на педагогическую практику нашей школы».[7] В настоящем томе воспроизводится издание, подготовленное Александром Нечаевым (не только переводчиком, но и автором работ по педагогической психологии) и изданное с предисловием А. Введенского в 1895 г. Цель издания состояла в том, чтобы представить на русском языке «полный курс психологии Гербарта». Таким образом, на русском языке благодаря усилиям дореволюционных переводчиков были представлены (в сокращенном виде) основные педагогические и психологические работы Гербарта. В воспроизводимом здесь издании переводов Нечаева представлена программная статья «О возможности и необходимости применять в психологии математику», извлечения из наиболее объемной и сложной работы Гербарта «Психология как наука, вновь обоснованная на опыте, метафизике и математике», а также «Учебник психологии». Психологические работы, подобранные Нечаевым, дают также некоторое

Main: Suhrkamp, 1986. S. 112). Но при этом отмечается и фактор дифференциации «кругов влияния» профессиональной и популярной философии по причине изменений медийно-коммуникативной среды и структур формирования общественного мнения (ср. S. 116–117).

6 *Köhnke*. Op. cit. S. 121.

7 Главнейшие педагогические сочинения Иог. Гербарта в систематическом изложении. (Педагогическая библиотека, издаваемая К. Тихомировым и А. Адольфом. Выпуск XIV.) М.: Издание К. Тихомирова, 1906. С. XIV.

представление о метафизике Гербарта[8]. Из основных разделов философии Гербарта на русском языка оказалась обделена вниманием его практическая философия[9].

Задачу нижеследующего предисловия составляет краткая характеристика основных особенностей философско-педагогической концепции Гербарта, для понимания генезиса которой будут изложены основные события его биографии[10]. Прояснение этих узловых моментов, надеемся, поможет снизить герменевтический барьер между наследием Гербарта и современным читателем, показав, каким образом даже столь странная затея, как нагромождение никому так и не пригодившихся математических формул, является весьма продуманным проектом в контексте той проблематики, которая сложилась в немецкой философии первой трети XIX в.

БИОГРАФИЯ

Гербарт родился 4 мая 1776 г. в городе Ольденбург. Он был единственным сыном в семье юриста Томаса Герхарда Гербарта. Образованием сына занималась главным образом его мать Луция Маргарита Гербарт. Первоначально оно было домашним, при-

[8] Нельзя не отметить также квалифицированные примечания Нечаева к его переводу психологических сочинений Гербарта, ставящие высказывания автора в более широкий контекст его систематических построений.

[9] За исключением небольшого отрывка из работы 1804 г. «Эстетическое представление о мире как главная задача воспитания», опубликованном в подборке педагогических сочинений Гербарта (Главнейшие педагогические сочинения Иог. Гербарта. 1906. С. 351–351). Наиболее полное представление об эстетике можно получить из систематического свода философии Гербарта «Учебник для введения в философию» (Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie // *Herbart J. F.* Sämtliche Werke, in chronologischer Reihenfolge hrsg. von K. Kehrbach und O. Flügel, 19 Bde., Langensala 1887–1912 (репринт: Aalen, 1989). Bd. IV. S. 1–294)

[10] Наиболее подробная биография Гербарта: *Asmus W.* Johann Friedrich Herbart. Eine pädagogische Biographie. 2 Bde, Heidelberg, 1968/1970. В настоящем изложении мы следуем краткому биографическому очерку, представленному в работе Матиаса Хеша.

чем особое внимание уделялось обучению танцам и музыке. Гербарт стал не только очень хорошим пианистом, он также играл на других инструментах и немного сочинял (некоторые из его музыкальных сочинений даже были изданы).

В 1778 г. Гербарт поступает в местную гимназию, где приобретает прекрасное знание древних языков и широкое историческое образование, а также знакомится с философией своего времени, находясь, как и все философы его поколения, под влиянием Канта. Критическая полемика с Кантом, на интерпретацию которого у Гербарта сильно повлияло его последующее обучение у Фихте, продолжалась затем на всем протяжении его жизни.

Матиас Хеш отмечает, что уже в эти ранние годы отчетливо обнаружилась склонность Гербарта к «этическому и политическому консерватизму». Эти понятия, действительно, отражают не только набор его личных предпочтений, но и общую направленность его философской системы, стремящейся исходить из того, что есть, а не из того, что должно быть[11]. В своей выпускной гимназической речи в 1793 он, опираясь на моральную философию Канта, выступает с осуждением Французской революции, поскольку она привела к масштабному освобождению чувственной природы человека от его разума. Гербарт вообще скептически относится к возможности реализации этических целей политическими способами, делая в своей речи акцент на необходимости для всех граждан сообразовывать свои поступки в соответствии с требованиями долга.

После окончания гимназии Гербарт принимает решение заниматься философией, отклоняясь тем самым от желания родителей, мечтавших о его юридическом образовании. В 1794 г. он начинает обучение в Йенском университете, знаменитом в это время лекциями Фихте и Шиллера (правда, в период обучения Гербарта Шиллер уже фактически не преподавал). За сыном последовала и его мать, которая входит в кружок почита-

[11] Именно этот момент сыграл важную роль в политизированном эпизоде актуализации философии Гербарта после революции 1848 г., где целый ряд авторов (Иоганн Эдуард Эрдман, Иммануил Герман Фихте) подчеркивали именно момент ориентации философии Гербарта на «данность» и «индивидуальность» (подробнее см. *Köhnke*. Op. cit. S. 117–119).

телей Фихте. В 1801 году родители Гербарта разводятся, а Луция Маргарита Гербарт уезжает во Францию, откуда продолжает переписываться с Фихте. Сам Гербарт первоначально настолько увлекается философией Фихте, что вступает в студенческий «Союз свободных людей», объединенный преданностью фихтеанской философии. Однако довольно скоро обнаруживаются серьезные расхождения с Фихте, полемика с которым проходит через все последующее философско-педагогическое творчество Гербарта. Не менее важной фигурой для понимания философии Гербарта является и Шиллер, идеи которого осваивались им, видимо, на основании сочинений, а не лекций.

Гербарт, следуя обычной для своего времени биографической траектории выпускников философского факультета, в 1797 г. становится домашним учителем. Он принимает приглашение швейцарского аристократа Штайгера и переезжает в Берн. Однако в отличие от большинства других известных философов того времени, частное преподавание не является для Гербарта необходимым, но, в общем-то, досадным эпизодом их карьерной биографии. Примечательно, что сын Штайгера — Карл — будет учиться уже у профессора Гербарта в Геттингене, между ними завязывается многолетняя переписка. К важным событиям бернского периода жизни Гербарта относится также его личное знакомство с Песталоцци, работы которого он основательно изучает.

В 1802 г. Гербарт возвращается к академической карьере: он прибывает в Геттинген и защищает в том же году габилитационную работу. В своих габилитационных тезисах он резко критикует Канта и Фихте, утверждая этическую бессодержательность трансцендентально-критической философии (что не было сенсацией в Геттингенском университете, приверженном докантовской просвещенческой традиции). Гербарт в качестве приват-доцента преподает, главным образом, педагогику. В 1805 г. он становится экстраординарным профессором Геттингенского университета по специальности философия и педагогика. В 1806 г. он выпускает свою наиболее известную работу «Общая педагогика, выведенная из целей воспитания», а также работы по метафизике. В этот период в немецкой философской академической среде за Гербартом закрепляется репутация мыслителя, систематические начинания которого представляют аль-

тернативу спекулятивной философии Фихте, Шеллинга и Гегеля. Конкуренцию в этом поле ему составляет, пожалуй, только Шлейермахер, который сыграл некоторую роль в последующей академической карьере Гербарта.

В 1808 г. Гербарт получает приглашение занять место ординарного профессора философии в Кенигсберге, став, таким образом, преемником Канта на этой должности. Это приглашение не является случайным. Несмотря на критическое отношение к Канту, неприятие Гербартом идеалистической спекулятивной философии и элемент реализма сближали его именно с последним. Кроме того, по самой стилистике своих работ, отличающихся взвешенностью и рассудительностью, Гербарт, несомненно, стоит ближе к Канту, чем «романтические чрезмерности Шеллинга, моральный пафос Фихте или спекулятивная претензия на всезнание Гегеля»[12]. Кенигсбергский период Гербарта продолжался до 1833 г. и отмечен активной учебной, литературной и общественной деятельностью. С 1810 г. он возглавляет педагогический семинар и возникшую на его основе школу по подготовке учителей. В это же время формулируется основополагающая для современной педагогики Гербартова концепция «воспитующего обучения» (erziehender Unterricht), в котором воспитательные цели реализуются посредством образования, причем достижение (нравственных) целей воспитания возможно лишь на основе выработки у воспитанников «многосторонности интереса». Кроме того, Гербарт как член и консультант разного рода комиссий является активным участником реорганизации прусской школьной системы после окончания наполеоновских войн. В 1911 г. он женится на Мери Джейн Дрейк, дочери английского коммерсанта.

В 1833 г. Гербарт возвращается в Геттинген в должности ординарного профессора. Примечательно, что Гербарт ожидал приглашение занять освободившуюся в 1833 г. после смерти Гегеля кафедру философии в Берлине, однако этому воспрепятствовал Шлейермахер[13]. Геттингенский период отмечен тем, что Гербарт

[12] *Heesch.* Op. cit. S. 26.

[13] Несмотря на то, что Гербарт и Шлейермахер были основными критиками немецкого абсолютного идеализма своего времени и близки по многим позициям, Гербарт в конечном счете более преемственным образом связан

оказался на линии фронта между ужесточающейся политикой власти по отношению к университету и либерально-националистической оппозицией этой политике. Несмотря на свою полную лояльность прусскому, а затем и ганноверскому королю, Гербарт, однако, никогда не был в восторге от реакционной политики немецких властей[14]. Один из эпизодов истории этого противостояния и произошел в Ганновере в 1837 г. Когда здесь разгорелся конституционный конфликт, король Эрнст Август потребовал изъявления лояльности в том числе от университетской корпорации. Гербарт представлял в отправившейся к королю депутации философский факультет. Однако ряд его коллег («геттингенская семерка»), в числе которых были и братья Гримм, отказались от изъявления лояльности, что привело к приостановке их преподавательской деятельности. Такого рода события, видимо, не могли не отразиться на самочувствии Гербарта. Он скончался от инсульта 14 августа 1841 г. в возрасте 65 лет.

ОСНОВНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФСКОЙ ПСИХОЛОГИИ И ФИЛОСОФСКО-ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ ГЕРБАРТА

Гипотетическая эпистемология

Для понимания общей конструкции концепции Гербарта следует учитывать, что главный фокус его интересов сосредоточен именно на педагогике, по отношению к которой психология, фундированная, в свою очередь, в его метафизике, играет подчиненную роль. Этот акцент приоритетов приводит к тому, что теоретическое ядро концепции Гербарта, его метафизика и психология, приобретают существенно иной эпистемологиче-

с идеалистическим направлением, чем Шлейермахер, что и могло послужить для последнего аргументом против кандидатуры Гербарта. О важнейших систематических расхождениях между Гербартом и Шлейермахером и ссылки на литературу по этому вопросу см.: *Heesch.* Op. cit. S. 125–126.

[14] Напомним, что в 1818 г. было принято «Карлсбадское решение», направленное против либеральных и националистических течений. В числе цензурных и ограничительных мероприятий, последовавших за этим решением, было, в частности, «преследование демагогов», отзыв права на преподавание у либеральной и национально-ориентированной профессуры.

ский статус в сравнении с построениями его знаменитых современников. Если для Канта, а в еще большей степени для Фихте, Шеллинга и Гегеля, принципиальным является окончательный и завершенный характер системы (у идеалистов подчеркнуто «абсолютный», «беспредпосылочный», априорно-необходимый характер), то для Гербарта метафизико-теоретические конструкции выполняют *прагматико-гипотетическую*, инструментальную и вспомогательно-эвристическую роль по отношению к практическим (в первую очередь педагогическим) задачам.

В качестве примера процитируем, каким образом Гербарт сугубо прагматически обосновывает необходимость применения математики в психологии: «Применение математики к психологии не только возможно, но необходимо. Основание этой необходимости заключается, одним словом, в том, что иначе попросту нельзя достичь того, чего в конце концов доискивается всякое умозрение, т. е. *убеждения*»[15].

Именно это снижение эпистемологических претензий философии Гербарта и сделали ее во многом более состоятельной в научной среде после краха великих систем немецкого идеализма, открыли возможность для модификации доктрины в различных версиях гербартианства. Эта модификация эпистемологических претензий сыграла позитивную роль в научной продуктивности теории Гербарта, которая не отличается высокой степенью когерентности и согласованности, свойственной «великим системам» немецкого абсолютного идеализма. Ее несогласованность, наличие концептуальных «разрывов», открывавшая широкие просторы для модификации, воспринималась как позитивная открытость и эластичность системы, способность к самокоррекции и вбиранию в себя нового эмпирического материала, на что были неспособны законченные систематические построения немецких идеалистов, которые можно было или полностью принимать, или полностью отбрасывать (что фактически и имело место в большинстве случаев, за исключением, разве что, известной сепарации «метода» и «системы» Гегеля, осуществленной Энгельсом).

[15] Наст. изд. С. 52. В данном случае очевидна параллель с прагматизмом Ч. С. Пирса, для которого главная цель науки — достижение и утверждение определенных «верований» (beliefs).

Объяснительная модель психологии

В контексте стремления Гербарта переориентировать, в первую очередь, философскую психологию на эпистемологический образец «нормальной» науки (под которой понимается математизированное естествознание) и следует прочитывать его замысел «математической психологии». Тем самым Гербарт предложил программу, которая в разных вариантах образует центральную проблематику философской психологии XIX—начала XX в., а именно неспекулятивного и недогматического исследования сознания, основанного на опыте и дающего результаты, сопоставимые по своей обоснованности и надежности с результатами естествознания. Правда, в содержательном отношении математизированная модель Гербарта утратила всякое значение уже в середине XIX в. Причина этого заключается в том, что подлинную возможность внедрения математических расчетов в исследования психики открыл только закон Фехнера (1860), поскольку он позволил экспериментально устанавливать количественные психофизические корреляции. В этой перспективе вся предшествующая психология, включая программу Гербарта, является умозрительной—даже в том случае, если декларирует опору на опыт и эмпирическую проверку, а также пытается использовать математизированные теоретические модели (как это и имеет место в случае Гербарта). Программа Гербарта, несмотря на стремление использовать стандарты эмпирических исследований в психологии, оказалась обреченной на неуспех именно по этой причине.

Тем не менее в качестве *эпистемологической* модели психологическая концепция Гербарта сыграла важнейшую роль в философской психологии Германии XIX в. (можно, впрочем, проследить ее использование вплоть до современных программ исследований сознания). Ее главная особенность состоит в том, что исследования сознания осуществляются в русле поиска каузальных отношений и формулировки причинных объяснений в этой области. Этой модели противостоит другая влиятельная модель, в настоящее время более известная по поздним ее образцам, сформулированным, в частности, Брентано, Дильтеем и Гуссерлем, а именно модель дескриптивной, описательной психологии. Оппозиция этих моделей складывается в Гер-

мании уже с 50-х гг. XIX в.[16] Именно последователи Гербарта на основании неспособности *объяснять* критиковали романтическую психологию, важнейшим представителем которой считается Карл Густав Карус (1789–1869). Основным аргументом при этом является то, что всякое описание, в том числе генетически-морфологическое описание развития психики из «прафеномена» (Urphänomen), концепция которого и развивалась в рамках романтической психологии, является «голым эмпиризмом» (Мориц Дробиш), изложением опытных данных. Согласно гербартианцам, генетический и дескриптивный подход не позволяют формулировать общие и необходимые законы, которые только и делают психологию наукой. Поскольку же такие законы с успехом формулирует естествознание, то и психология, коль скоро она претендует на то, чтобы быть эмпирической наукой, должна брать за образец физику: «...психологи, поскольку они думают об объясняющей психологии, всегда имеют в виду в качестве образца физику»[17]. При этом объяснение понимается гербартианцами как установление *причинной* взаимосвязи, поэтому и проблема научной психологии состоит для них в том, чтобы «выявить причинную взаимосвязь, которой связаны отдельные члены, так, чтобы не просто видеть, например, возникновение более позднего из более раннего как факт... но чтобы этот способ возникновения постигался как необходимый»[18]. В формулировке самого Гербарта, ориентация на установление каузальных отношений определяется как «дополнение» и установление «необходимой связи» (эта формулировка является стандартной для каузальных моделей психологии вплоть до начала XX в.): «Вся психология не может быть не чем иным, кроме дополнения внутренне воспринимаемых

[16] См. *Fellmann F.* Wissenschaft als Beschreibung // Archiv für Begriffsbildung. 1974. Bd. 18 (24). S. 227–261; *Sachs-Hombach K.* hilosophische Psychologie im 19. Jahrhundert: Entstehung und Problemgeschichte. Freiburg (Breisgau) / München: Alber, 1993. S. 103–106.

[17] *Drobisch M. W.* Empirische Psychologie. 2. Aufl. Hamburg und Leipzig, 1898. S. 24. Первое издание «Эмпирической психологии» Морица Дробиша вышло в 1842 г.

[18] *Waitz T.* Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. Braunschweig, 1849. S. 40 (цит. по *Sachs-Hombach.* Op. cit. S. 104).

фактов... Принципов психологии столько и находятся они там, где и в скольких пунктах всей массы внутренних восприятий можно вскрыть отношения, указывающие на предположения, дополнения, необходимую связь с тем, что должно происходить или в сознании, или позади его»[19]. При этом Гербарт не является сторонником сведения психологии к физиологии, устанавливая между ними следующее систематическое отношение: «Психология есть первая, предшествующая, а физиология, если она хочет быть не просто лишь опытной наукой,—вторая, потому что понятие внутреннего образования она должна впервые заимствовать из психологии. Без помощи психологии нельзя дать никакого реального определения тела»[20].

Как возможна педагогика? Критика трансцендентальной свободы

Основным объектом критики является для Гербарта концепт трансцендентальной свободы, который был раскрыт Кантом в «Критике практического разума», а затем подхвачен и развит Фихте в его ранний, Йенский период (который и является—по биографическим основаниям—единственным референтным пунктом для работ Гербарта). Кантовское понятие «свободы», столь воодушевившее Фихте, а вслед за ним и других немецких абсолютных идеалистов, предполагает, что мы как граждане «двух миров»—мира чувственно воспринимаемого и мира интеллигибельного[21]—являемся свободными и морально действующими существами постольку, поскольку обладаем способностью не считаться с обязательным для познающего (теоретического) разума миром явлений каузально взаимосвязанной природы и при этом давать начало новой каузальной цепочке в акте свободного практического действия, согласованному с моральным законом[22]. Этот момент, характеризующий у Кан-

[19] Наст. изд. С. 67.

[20] Наст. изд. С. 223.

[21] См.: Критика практического разума // *Кант И.* Собрание сочинений в восьми томах. Т. 4 / Под ред. А. Ф. Гулыги. М.: Чоро, 1994. С. 478.

[22] Или, как формулирует Кант, «разуму, идеи которого всегда были запредельными, поскольку он хотел действовать спекулятивно, моральный закон впервые в состоянии дать объективную, хотя только практическую,

та практический разум, был усилен Фихте, согласно которому спонтанно действующее трансцендентальное Я оказывается источником не только нравственных поступков, но и полагает мир во всей совокупности его являющихся определений. Тем самым Фихте устраняет последний остаток «данности» («вещи саму по себе» в философии Канта), рассматривая мир как полностью полагаемый активностью свободно и спонтанно действующего трансцендентального Я.

Однако такой взгляд на мораль, будучи проведен последовательно, полностью упраздняет практику и делает невозможным какую бы то ни было теорию педагогического, воспитательного воздействия, имеющего целью формирование нравственной силы характера (а именно это и является, согласно Гербарту, основной целью воспитания, что и следует из названия его основного педагогического сочинения). Во-первых, сама воспитательная практика является каузальным воздействием (только так может быть осмыслено понятие *научной* педагогики). Но это каузальное воздействие не может осмысленно иметь в виду цели, которые выходят за пределы доступных ей средств, или, как формулирует Гербарт: «нет никакой щелочки, через которую хотя бы малейшее дуновение трансцендентальной свободы может проникнуть в область воспитания»[23]. Или, говоря о психологии: «Трансцендентальная свобода, которую Кант, ради категорического императива (так как он не попал на правильное обоснование практической философии), пожелал признать необходимым *членом символа веры*, является в психологии совершеннейшим пришлецом»[24]. Во-вторых, ввиду абсолютного характера трансцендентальной свободы не имеет никакого смысла говорить о недостатках воспитания[25]: «Те, которые принимают трансцендентальную свободу воли, долж-

реальность и превращает его *трансцендентное* применение в *имманентное* (быть действующими причинами в сфере опыта посредством своих идей)» (*Кант*. Указ. соч. С. 431).

[23] *Herbart*. Sämtliche Werke. Bd. I. S. 261. (далее SW.)

[24] Наст. изд. С. 196.

[25] Для Гербарта этот недостаток состоит, в первую очередь, в торжестве страстей над нравственной рассудительностью или «нравственным самообузданием» (ср. Наст. изд. С. 274).

ны, если не хотят грубым образом погрешить против последовательности, придать ей бесконечную величину силы против страстей, потому что слово «*трансцендентальный*» в этой связи, обозначает противоположность всей причинности природы; отсюда — против такой свободы *совершенно ничего* не могла бы сделать естественная сила страстей»[26].

Базовые конструктивные особенности философии Гербарта можно рассматривать как результат использования исторически доступных его философско-теоретических средств для решения неутешительного парадокса, которым оборачивается для педагогики концепция трансцендентальной свободы. Однако следует учитывать, что Гербарт движется не путем отбрасывания идеи трансцендентальной свободы и трансцендентального субъекта, а путем их *воплощения* в эмпирическом индивиде. Или, как формулирует сам Гербарт: «разум, которому он [человек — *В. К.*] повинуется, и желание, которое раздражает и обольщает его, в действительности находятся *не вне его,* но *в нем*, и сам он ничуть не третий наряду с теми двумя, но в этих двух заключается и действует его собственная душевная жизнь»[27]. В более же широком смысле речь идет о том, чтобы спасти программатику свободы, заявившую о себе в немецкой классической философии, переведя ее в плоскость педагогической деятельности. Как замечает в этой связи Матиас Хеш: «Гербарт исходит из определенных педагогических целей, которые на свой манер представляют собой попытку перенести программатику существования на основаниях свободы, заявленную Фихте, в плоскость культуры ввиду ее очевидного крушения на уровне индивида»[28]. В пользу такой интерпретации говорит, во-первых, критика Гербартом гегелевской философии истории как чрезмерно оптимистической и при этом весьма темной истории «мирового духа»[29] (что сближает его с последующими критиками немецкой «исторической школы», конституировавшейся на почве именно полемического отношения к Гегелю) и, во-вторых, примечательная параллель, которую Гербарт проводит ме-

[26] Наст. изд. С. 270.

[27] Наст изд. С. 194.

[28] *Heesch.* Op. cit., S. 78.

[29] См. Наст. изд. С. 276.

жду деятельностью воспитателя и политика: «Чего воспитатель требует от психологии, того же приблизительно требует государственный человек от философии истории. Для обеих являются одинаково вредными бреднями как слепая, ничего не допускающая, необходимость, так и абсолютная, ничего не устанавливающая, свобода. Педагогика и политика предполагают подвижные и гибкие силы, которые, однако, под влиянием обстоятельств, достигают определенной формы, а мало-помалу и прочного характера»[30].

Для решения парадоксальной проблемы трансцендентальной свободы Гербарт опирается на несколько альтернативных философско-теоретических источников, к которым относится, во-первых, монадология Лейбница, во-вторых, концепт «вещи самой по себе» Канта, отброшенный немецким идеализмом, в-третьих, эстетическая концепция Шиллера, призванная преодолеть крайности кантовского формализма в этике, а также британский этический эмпиризм, настаивавший на самостоятельности моральной очевидности, не сводимой к теоретическому познанию и теоретическим суждениям (образцовым представителем этого направления является Френсис Хатченсон). Философия Фихте, несмотря на направленную на нее критику, сохраняет для Гербарта неизменное значение, поскольку, в частности, исходным пунктом его философской психологии является понятие Я. Для преодоления парадоксов, связанных с понятием трансцендентальной свободы, Гербарту было необходимо решить целый комплекс задач. А именно, он обосновывает примат пассивности и рецептивности субъекта (в противоположность активной конструирующей роли субъективности, из которой в той или иной степени исходят как Кант, так и идеалисты), не только реабилитирует кантовскую «вещь саму по себе», но и обращается к прямым метафизическим выкладкам (в частности, говоря о реальном существовании пространства («интеллигибельного пространства»)), возвращается к трактовке предельной (метафизической) реальности как неизменной и даже вовсе неопределяемой (в противоположность разнообразным определениям «абсолюта», встречающимся в философии немецких классических идеалистов), от-

[30] Наст. изд. С. 277.

казывается от концепции свободы как порождения в пользу понятия свободы как способности выбора из имеющихся опций, отбрасывает идею неограниченного самоопределения субъекта в пользу контролируемой выработки добродетельного (нравственного) характера, элиминирует из философии сознания момент абсолютности, который немецкие идеалисты обнаруживали в акте самосознания. Рассмотрим более детально, каким образом решаются эти задачи.

Метафизика

Выше уже говорилось об общем прагматическом характере философии Гербарта. Этот прагматизм особенно отчетливо проявляется в его понимании философии, формально определяемой как «обработка понятий, необходимых во всякой науке»[31]. Такое определение роднит Гербарта с вольфианской традицией, усматривающей «полезность» философии в ясных дефинициях. Однако именно в этом пункте обнаруживается инструментальное направление философии Гербарта, ибо «постижение мира и нас самих приводит к появлению понятий, которые, чем яснее они становятся, те менее допускают единство наших мыслей, внося, напротив, двойственность во все размышления, на которые они могут оказывать влияние»[32]. Здесь, собственно, и начинается работа философии, заключающаяся в том, чтобы посредством подходящих гипотез так изменить эти понятия, чтобы к ним добавилось «нечто новое, с помощью которого разрешаются прежние противоречия. Это новое можно назвать дополнением... Наука об этом называется метафизикой»[33].

Определяя область компетенции метафизики, Гербарт следующим образом формулирует ее основные вопросы: «Как вообще единому может подходить многое? Как вообще смотреть на изменение?»[34] Отвечая на вопрос о глубинной характеристике бытия, поставленный в контексте проблематики «становления» (изменения) и его «причины», Гербарт приходит к выводу о том, что оно «не имеет ни множества, ни всеобщности; ни величины,

[31] SW, IV, 29.

[32] SW, IV, 45.

[33] SW, IV, 58.

[34] Наст. изд. С. 70.

ни степени; ни бесконечности, ни совершенства»[35], т. е. «основополагающее понятие бытия индифферентно по отношению к каким бы то ни было более точным количественным и качественным определениям»[36]. Столь обескураживающе апофатическая характеристика бытийного основания направлена, очевидно, против соблазна вывести из нее хотя бы какие-то определения в духе спекулятивной метафизики немецких идеалистов[37].

Однако указанный фундаментальный вывод плохо согласуется с нашим опытом, в котором мы, очевидно, имеем дело и с множеством, и с единством, и с изменением. Обращаясь к этому вопросу, Гербарт осуществляет метафизическую реконструкцию, обращаясь к монадологии Лейбница (такой переход, правда, никак не вытекает из сказанного выше, образуя один из специфических разрывов концепции Гербарта). Он вводит понятие множества реальных сущностей (как передает это понятие А. Нечаев) или «реалов». В частности, применительно к душе это означает: «Душа есть простая сущность, и не только без частей, но и без какой бы то ни было множественности в своем качестве (Qualität)»[38]. «Простые сущности», в свою очередь, сосуществуют в некотором интеллигибельном прообразе нашего воспринимаемого пространства (Гербарт называет его «интеллигибельным пространством»), в котором вступают во взаимодействие (испытывают, по аналогии с телесным миром, «давление и отпор»). Введение этого метафизического аналога пространства (а в «рациональной психологии» также и времени) направлено, разумеется, против трактовки Кантом пространства и времени как форм нашей чувственности, порожденных, а *не данных* в реальности[39]. Однако сама душа как ме-

[35] SW, IV, 190.

[36] *Heesch*. Op. cit. S. 64.

[37] Матиас Хеш особо подчеркивает ее критическую направленность против «динамического» характера идеалистического миропонимания, но такое определение, в действительности, исключает вообще какое бы то ни было определение бытийного основания.

[38] Наст. изд. С. 219 .

[39] Ср.: «*Пространство* и *время* становятся предметами весьма ложного учения, если принимать их за собственные, единственные, независимо друг от друга данные, *формы чувственности*» (Наст. изд. С. 169).

тафизическая сущность остается для нас совершенно непознаваемой: «Простое *нечто* души совершенно неизвестно, и таким остается навсегда. Оно настолько же мало является предметом умозрительной психологии, как и эмпирической»[40].

Взаимодействие «реалов» определяется принципом «самосохранения», феноменальной формой выражения которого являются «представления»[41]. Единство представлений в сознании осмысляется как уже всегда предполагаемое монадической природой «простой сущности», лежащей в его основании, тогда как появление такой характеристики, как самосознание, обусловлено определенным уровнем динамики «представлений», переводящей душу с уровня перцепции на уровень апперцепции[42]. В силу этого Гербарт констатирует, в частности, что не существует «никакого законченного ряда строгих различий ни между человеком и животным, ни между высшими и низшими способностями»[43]. Тем самым понятие самосознания лишается той поистине колоссальной систематической нагрузки, которой оно было обременено, в частности, у Фихте, будучи тем самым «игольным ушком», через которое осуществлялось проникновение в мир абсолюта. В качестве понятийного инструмента, опосредующего отношения между непознаваемой реальной сущностью и наблюдаемым миром, Гербарт вводит различие понятий «бытия» и «образа» (Bild)[44], функционально сходного с различием между «бытием самим по себе» и «явлением» у Канта.

Монадическая трактовка метафизической сущности души позволяет Гербарту элиминировать из философской психологии категорию «спонтанности», спонтанного конструирования

[40] Наст. изд. С. 220.

[41] Ср. Наст. изд. С. 220–221.

[42] Связывая «самосохранение» с «самосознанием», возникающем при определенном уровне динамики представлений, Гербарт тем самым образцовым образом репрезентирует «основную структуру современной философии» в формулировке Дитера Хенриха (Die Grundstruktur der modernen Philosophie // *Henrich Dieter.* Selbstverhältnisse. Reclam, 1982. S. 83–108).

[43] Наст. изд. С. 164.

[44] В некоторых случаях Гербарт использует понятие «образования» (Bildung). Ср. Наст. изд. С. 222.

как источника единства наших представлений. Тем самым Гербарт возвращает сознанию пассивно-рецептивную функцию, которая у Канта была ограничена лишь понятием «вещи самой по себе», независимой в своем бытии от конструирующей деятельности наших познавательных способностей и, в первую очередь, от спонтанной активности рассудка: «Кант, проводя границу между высшими и низшими способностями, руководствуется следующей основной мыслью: "вообще связь многообразного никогда не может привходить к нам через чувства; всякая связь есть спонтанеический акт силы представления, которую в отличие от чувственности, надо назвать *рассудком*". Это весьма призрачное положение по своей природе является спекулятивным (оно вызывает *высший скепсис*...). Сильно выдвинув эту мысль, Кант оказал великую услугу спекуляции, но, положив только начало, он совсем не выполнил тех в высшей степени важных исследований, которые вытекали отсюда; и насколько эти исследования должны всегда необходимо содержаться в основоположении к общей метафизике, настолько же, в свою очередь, необходимо должно быть совершенно исключено из учения психологии все то, что приближается к кантовскому положению, потому что в конце исследования получается прямо противоположное тому, к чему, по-видимому, склонялось начало. Многообразное совсем не связывается чем-нибудь таким, что можно было бы назвать актом, а тем более — актом спонтанеическим. Связь многообразного является непосредственным следствием единства души»[45].

Критики психологии способностей

Одним из принципиальных критических моментов философии Гербарта является отказ от учения о способностях, с которыми он связывает основные заблуждения предшествующей философской психологии. Следуя введенному в метафизике определению души как «простой сущности», Гербарт считает, что он намного дальше продвинулся в стирании латентных остатков учений о качественном структурировании душевных способностей, чем все его предшественники: «Душа не имеет *совсем никаких дарований и способностей — ни ощущения, ни воспроизведения.*

[45] Наст. изд. С. 161.

Поэтому она совсем не *tabula rasa* в *том* смысле, будто бы на ней могут отпечатываться чужие действия, и совсем не лейбницевская субстанция, взятая в первоначальной самодеятельности. Первоначально она не имеет ни представлений, ни чувств, ни желаний; она не знает ничего ни о самой себе, ни о других вещах; в ней не заключается никаких форм интуиции и мышления, никаких законов хотения и действования и никаких, как всегда отдаленных, предрасположений ко всему»[46].

Не углубляясь в длительную историю философско-психологического учения о способностях[47], определим функциональную роль этого критического положения Гербарта для его философско-педагогической системы. Основанием для этой критики является не только чрезмерное размножение разнообразных способностей в философской психологии конца XVIII в. Отказываясь от концепции способностей и редуцируя их к динамической механике «представлений», Гербарт систематически решал сразу ряд задач. Во-первых, устранялись качественные определения психического, что создавало возможность для реализации замысла «математической психологии». В соответствии с образцом математического естествознания для этого требовалось сведение качественного разнообразия мира к нескольким рамочным параметрам (в случае физики — пространство, время и динамические характеристики материи). Отказываясь от учения о способностях, Гербарт, таким образом, стремился следовать именно этому образцу. И в этом отношении, как отмечает К. Захс-Хомбах, он вполне заслуживает титула «Ньютона в психологии», имея при этом в виду трансфер, позволяющий подводить под физические законы специфические свойства психики[48]. Захс-Хомбах акцентирует в данном случае высказывания Гербарта, подчеркивающие сходство его математической психологии и механики. В частности такое: «Затемнение представлений, в особенности если оно последовательно проходит через различные степени, имеет так много сходного с *движени-*

46 Наст. изд. С. 220.

47 Применительно к XVIII в. перипетии этого учения подробно изложены в работе: *Васильев В. В.* История философской психологии. Западная Европа — XVIII в. Калининград: ГП «КГТ», 2003.

48 *Sachs-Hombach.* Op. cit. S. 85.

ем, что совсем нечего удивляться, если теория законов затемнения и противоположного ему освещения, или обратного выступания представлений в сознание, в общем построятся подобно теории законов движения тел»[49]. При этом, впрочем, игнорируются оговорки Гербарта, который стремится не упустить также и различие между механикой и психологией[50].

Во-вторых, такое понимание психики обосновывало возможность целенаправленного педагогического воздействия, разворачивающегося в гомогенном пространстве представлений, допуская тем самым управляемую (т. е. рационально-научным образом контролируемую) коррекцию психического развития воспитуемого[51]. Качественные различия возникают лишь как результат гомогенных, количественных констелляций, а потому поддаются просчитываемой модификации в желаемом направлении. В этом, как замечает М. Хеш[52], заключается и основное различие между Гербартом и Фрейдом (если, конечно, отвлечься от технических деталей функционирования соответствующих психических моделей): дело в том, что если у Гербарта динамика циркуляции представлений между областями сознательного и бессознательного описывается как констелляция динамических характеристик однородных элементов, то у Фрейда основную роль играют именно содержательные, качественные параметры, запускающие в действие механизмы «цензуры», «вытеснения» и т. д. Без учета и интерпретации этих

49 Наст. изд. С. 89.

50 Там же, ниже. Попутно позволим себе отметить следующее обстоятельство: демонстрация аналогии между психологией и механикой Ньютона встречается также и в описаниях классического психоанализа Фрейда. Так, С. Гроф в своих критических целях подробно останавливается на том, каким образом «четыре основополагающих принципа психоаналитического подхода — динамический, экономический, топографический и генетический — это точные аналоги основных концепций физики по Ньютону» (*Гроф С.* За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М.: Центр «Соцветие», 1992. С. 113).

51 Или, как замечает Гербарт, «всякая страсть могла бы быть побеждена» (Наст. изд. С. 270).

52 *Heesch.* Op. cit. S. 71.

качественных параметров психоаналитическое описание просто невозможно.

В-третьих, в порядке критики предшественников гомогенизация психики и сведение всех сложных качественных способностей к общей плоскости «представлений» позволяет Гербарту отказаться от традиционных ценностных иерархий, увязанных с различными способностями, которые на свой манер были воспроизведены также и в немецкой классической философии. В частности, отсюда для Гербарта следует, что «Самое большее зло настолько же мало является чувственным, насколько мало и чувственность является проникнутой злом»[53].

Наконец, можно отметить, что математизированная динамическая концепция взаимодействия психологических «представлений» позволяла решать жизненно важную для любого интроспективного подхода методологическую проблему адекватности описания. Опираясь на формальный математический аппарат описания динамики гомогенных психических величин можно было попытаться избежать прекрасно осознаваемой Гербартом проблемы примысливания, непроизвольной «абстракции»[54] и, как следствие, искажения в ходе попытки качественного описания сознания: «Самонаблюдение, уже при самом схватывании фактов сознания, уродует их; оно вырывает эти факты из их необходимой связи и предает их беспорядочному обобщению, которое не останавливается до тех пор, пока не дойдет до высших родовых понятий — *представливания*, *чувствования* и *желания*; тут, при помощи ограничения (т. е. путем, обратным тому, который замечается в эмпирической науке), этим понятиям насколько оно подходит, подчиняется наблюдаемое разнородное. Если теперь к не научно образованным понятиям *того, что в нас происходит*, прибавляется предположение *способностей*, *которыми мы владеем*, то психология превращается в *мифологию*»[55].

[53] Наст. изд. С. 157.

[54] «В психологии… наши показания о внутренне воспринимаемом невольно являются уже абстракциями прежде, нежели мы узнаем это, и они становятся ими все более, чем определеннее желаем мы выяснить их» (Наст. изд. С. 64).

[55] Наст. изд. С. 124.

Практическая философия

Теоретическая философия и философская психология Гербарта демонстрировали как возможна научная педагогика и целенаправленный педагогический процесс как таковой. Этот процесс был не только фундирован глубокими метафизическими гипотезами, но и строился, исходя из новой модели сознания, рассматриваемого — в противоположность немецкой классической философии — как преимущественно рецептивная область, поддающаяся контролируемому каузальному воздействию. Однако возникает вопрос: в каком направлении следует осуществлять воспитание (и самовоспитание), к каким целям оно должно быть направлено? Сама по себе теоретическая философия и психология Гербарта не могут дать ответа на эти вопросы. На них отвечает его практическая философия, в которой центральное место отводится эстетике. Однако наличие этих ответов у Гербарта не отменяет существования здесь глубокого систематического «разрыва» в его построениях. Этот разрыв выражается и в самой педагогике Гербарта, которая имеет отчетливо выраженный интеллектуалистский характер, не раз впоследствии служивший предметом критики. Интеллектуализм выражается, в частности, в таком суждении Гербарта: «чувствования и желания ближе всего суть состояния представлений, хотя, большею частью, и *непостоянные* состояния последних. На это указывают уже *аффекты*. Но это в значительной степени подтверждает и опыт. Человек ощущает мало радостей и страданий своей юности; напротив, то, что он правильно заучил ребенком, он знает еще в старости»[56].

На вопросы о целях человеческой деятельности у Канта отвечал универсальный (формальный) моральный закон, трансцендирующий мир чувственного восприятия. Гербарту, учитывая общую конструкцию его философско-педагогической концепции, было необходимо показать, что практические цели каким-то образом могут быть почерпнуты без обращения к этой трансцендирующей способности «практического разума». И он решает эту задачу, опираясь, с одной стороны, на этику Шиллера, также стремившегося преодолеть формальный характер мо-

[56] Наст. изд. С. 143.

ральной философии Канта, и, с другой стороны, на традицию британского этического эмпиризма (которая в XX в. была обновлена Дж. Э. Муром).

Для Шиллера была неприемлема этика, отвлекающаяся ради формальной чистоты от любых материальных характеристик этического действия (знаменитая ироничная эпиграмма Шиллера резюмирует «чистую» этику долга Канта словами «И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг»). Решение этой проблемы он ищет в «Критике способности суждения», где Кант также стремился каким-то образом свести в одно целое разошедшийся по разным мирам единый разум. Для Шиллера такой формой, в которой этическая ценность и способ ее данности в явлении соединяются в одном целом, является прекрасное, обнаруживающееся в благом поступке. Френсис Хатченсон, в свою очередь, указывает на то, что моральная очевидность не имеет ничего общего с теоретическим суждением. На соединении этих двух концепций мы получаем опорные точки практической философии Гербарта. Во-первых, этическое не противоположно чувственному, но воплощено в нем. На этом построена вся педагогическая практика воспитания, основанная на наглядности предлагаемого воспитанникам материала (сам Гербарт подчеркивал особое значение древнегреческой культуры и литературы). Впоследствии гербартианцы систематизировали эти интуиции Гербарта, развив, в частности, теорию использования в воспитании художественной литературы.

Во-вторых, этически-эстетическая оценка рассматривается как непосредственно очевидная. Базовое положение Гербарта по этому вопросу звучит следующим образом: этически-эстетическое суждение есть «изначальная очевидность, в силу которой оно ясно без всякого научения или доказательства»[57]. На языке психологии Гербарта эта мысль формулируется следующим образом: «*Нравственное чувство возникает из нравственных суждений, оно есть их ближайшее действие на все представления, находящиеся налицо в сознании.* Названные суждения имеют свое местопребывание в немногих представлениях, хотя и таких, которые образуют друг с другом эстетическое отношение. Они всегда и непременно возникают при каждом совмест-

[57] SW, IV, 105.

ном выступании последних, *если* и *поскольку* остальной ход представлений не делает невозможными их слияния. Возникая, они производят такое действие, будто в сознание внезапно вступает нечто приятное или неприятное»[58]. Следствием такого рода этической доктрины, однако, является то, что моральные вопросы выносятся из области возможного дискурсивного обсуждения, что фактически открывает дорогу для этического иррационализма. Одной из реакций на это положение дел является, как известно, последовавший во второй половине XIX в. призыв Ницше к «переоценке всех ценностей», т. е. к практическому волюнтаристскому учреждению новых ценностей.

[58] Наст. изд. С. 273.

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ПЕРЕВОДУ

Нет нужды много говорить о значении психологических сочинений Гербарта для всех, кто интересуется психологией или педагогикой. Школа Гербарта, умершего в 1841 г., еще не исчезла и по всему заметно не скоро исчезнет. К ней принадлежат многие выдающиеся современные психологи, историки философии и педагоги, например: Лацарус и Штейнталь (издатели «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft»), Фолькман (автор двухтомного трактата «Lehrbuch der Psychologie, IV. Aufl. 1894», развивающего психологические принципы Гербарта), Штрюмпель (историк философии и педагог, автор «Psychologische Pädagogik», 1880 и «Pädagogische Pathologie, II. Aufl. 1892), Наловский («Das Gefühlsleben», II. Aufl. 1884) и др. Поэтому сочинения Гербарта имеют не только историческое значение, но они важны и для понимания настоящего. Если справедливо, что каждый психолог или педагог должен принимать во внимание те психологические и педагогические воззрения, которые сильно распространены в Германии, то каждый психолог и каждый педагог должен быть знаком с психологией Гербарта; а наилучшим пособием для этого служат его собственные сочинения.

Гербартом хотя уже и занимались в России, но еще мало: его только излагали и описывали, преимущественно как педагога, но еще не переводили его на русский язык[1]. А между

[1] Вот все, что касается Гербарта в русской литературе: Очерк лекций по педагогике Гербарта / В сокращенном изложении Н. Г. Дебольского. Пед. Сбор. 1875. № 1, 2, 4, 6, 7; Никольский И. I. Ф. Гербарт, как педагог. Ж. М. Н. П. 1876. Ч. 187; Гогоцкий С. Философский лексикон. II. С. 270–318; Любомудров С. Мысли Гербарта о значении и преподавании древних языков. Филолог. Обозр. 1891. Т. I. Кн. 1; Жилин В. М. Дидактическое значение и место Библейской истории по взглядам гербартианцев. Педагогич. Сбор. 1894.

тем даже для многих лиц, отлично знающих иностранные языки, далеко не одинаково — читать ли философские сочинения по-русски или на чужом языке: философские мысли могут быть поняты и прочно усвоены только в том случае, если они облечены (или же сам читатель способен облечь их) в удачно подобранные выражения родного языка; а это не для всех доступно. Поэтому г. Нечаев изданием своего тщательно составленного перевода некоторых сочинений Гербарта оказывает несомненную услугу для русской философской и педагогической литературы.

Эти переводы, взятые в их целом, составляют полный курс психологии Гербарта. В основу этого курса положен «Учебник психологии» (Lehrbuch zur Psychologie) Гербарта, второе издание (1834) которого в некоторых отношениях является даже более полным, чем его большая «Психология» (1824). Но «Учебник психологии» слишком сжато говорит о психологическом методе и почти совсем не показывает того способа, при помощи которого получаются основные понятия гербартовской психологии. Поэтому в дополнение к «Учебнику» прибавлено подробное извлечение из первой части сочинения «Психология как наука, вновь обоснованная на опыте, метафизике и математике» 1824 г. (Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik). Переводить же все это сочинение нет никакой нужды, так как оно переполнено запутанными вычислениями хода душевной жизни, уже давно утратившими свое значение. Кроме того, ввиду своего особенного исторического интереса, переведена статья «О возможности и необходимости применять в психологии математику» 1822 г. (Ueber Möglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden), которая вместе с тем, отличаясь сравнительно очень простым изложением и заключая в себе краткую характеристику Гербарта, как нельзя лучше может служить введением ко всем предлагаемым переводам. Упоминание Гербартом различных метафизических терминов и ссылки его на свои другие философские сочинения побудили г. Нечаева составить несколько подстрочных примечаний, которые, впрочем, имеют

Август—декабрь. Нечаев А. Психология Гербарта, популярный очерк. Образование. 1895. №1 и след.

в виду не критику гербартианского учения, а единственно лишь установку точного смысла данного места.

Для изучения предлагаемых сочинений Гербарта, конечно, всего лучше читать их в том порядке, в каком они напечатаны. Впрочем, для читателей, мало привыкших к чтению философских книг, можно порекомендовать, познакомившись сначала со статьей «О возможности и необходимости математики» и с введением в «Учебник» (§ 1–9), прямо перейти ко второй его части («Эмпирическая психология», § 53–141) и затем приступить к чтению «Психологии как науки». После этого станут более понятными первая и третья части «Учебника».

Санкт-Петербург, январь 1895 года
Александр Введенский

О ВОЗМОЖНОСТИ И НЕОБХОДИМОСТИ ПРИМЕНЯТЬ В ПСИХОЛОГИИ МАТЕМАТИКУ

ЧИТАНО В КОРОЛЕВСКОМ НЕМЕЦКОМ ОБЩЕСТВЕ 18 АПРЕЛЯ 1822 ГОДА

Милостивые государи!

Так как Королевское Немецкое Общество представляет удобный и приличный пункт объединения для того, чтобы нам взаимно знакомиться с направлением наших научных исследований, то в сегодняшнем заседании, в котором вы доставляете мне честь своим благосклонным вниманием, я хотел бы, воспользовавшись удобным случаем, осмелиться изложить перед вами предмет, который, конечно, может показаться отвлеченным, но тем не менее бесспорно имеет общий интерес. Сократ восхваляется всеми веками за то, что призвал философию с неба на землю и к людям. Но, если бы он, восстав из мертвых и узнав состояние наших наук, опять взглянул на небо, чтобы взять оттуда людям что-нибудь целебное, то там, вверху, он гораздо меньше занялся бы нынешней философией, чем математикой, и его усилия увенчались бы самым счастливым и блестящим успехом. Тогда ему могло бы придти на ум спросить: «Скажите мне, превосходные, что лучше — душа или телесное? Что для вас важнее — нутация земной оси или колебание ваших мнений и наклонностей. Что для вас нужнее — устойчивость Солнечной системы или укрепление ваших основных законов и нравов? От чего вы больше страдаете — от пертурбаций ли планет или от возмущений в ваших государствах? И если математика является столь превосходным орудием ваших исследований, то почему же вы не попытаетесь применить ее к тому, что является для вас самым важным и самым нужным? Или, если математика находится у вас в таком уважении, что вы склонны предпочитать ее всем остальным наукам, то почему же вы осудили ее на обработ-

ку предметов, которые или так далеко отстоят от вас, что едва возбуждают любопытство немногих ученых, или же настолько близко касаются ваших чувственных потребностей и желаний, что занятие ими чуть ли не сводится на степень ремесла?» Если бы Сократ задал такой вопрос, то захотелось бы нам ему ответить, что ведь математика работает даже в наших арсеналах и перед насыпями осажденных городов, что она научает нас не только оживлять промышленность, но и разрушать ее? Однако мы не могли бы решиться отдать себя в жертву насмешкам человека, столь известного своей иронией. А какою сетью вопросов запутал бы он нас, и как искусно стал бы он выводить нас из нашего обычного способа представления, кто, милостивые государи, мог бы решиться изобразить это? По крайней мере я не решаюсь, тем более, что меня ближе интересует нечто другое, чем то, как Сократ стал бы удивляться нашему ограниченному применению математики. Именно, мне не безызвестно, что моя попытка применить математику в психологии вызвала удивление, и что это удивление недавно снова было возбуждено изданным мною сочинением *De attentionis mensura causisque primariis.* Чем меньше число читателей произведения, занимающегося запутанным дифференциальным уравнением, тем более должен я быть готов к тому, что при этом будут удивляться, не заботясь ближе о деле. Поэтому я решился хоть раз представить на другом языке, чем алгебраические знаки, краткий доклад о своем предприятии, начало которого относится еще к последним месяцам восемнадцатого столетия, а зародыш которого, я, собственно говоря, нашел еще раньше в фихтевской школе[1]. С тех

[1] Эти слова не должны быть понимаемы в том смысле, будто у самого Фихте была мысль рассматривать психологию как часть прикладной математики. Конечно, он, как столь решительный защитник трансцендентальной свободы, был очень далек от этого. Но Фихте научил меня главным образом своими заблуждениями, и он был способен к этому потому, что в особенной степени обладал стремлением к *точности* исследования. Обладая этим стремлением и благодаря ему, каждый учитель философии становится полезным для своих учеников; преподавание же, лишенное точности, порождает в философии только фантазеров и дураков.

Известно, что Фихте основой своего исследования сделал *я*, или, говоря другими словами, он отыскивал условия самосознания. Вследствие

пор я занимался им, хотя с частыми и длинными перерывами, однако не теряя нити; теперь же я снова занялся им с твердым намерением не оставлять дела до тех пор, пока я смогу предоставить продолжение своей предварительной работы опытным математикам. В докладе об этом моем предприятии я представлю те мнимые основания, на которых опирается вышеупомянутое удивление. Ответив же на запросы этого удивления, я надеюсь, воспользовавшись вашим благосклонным вниманием, показать, что применение математики к психологии *возможно* и *необходимо*. В заключение же я сделаю краткое замечание о том, что настоящее мое исследование не ограничивается на деле одною только психологией, но имеет отдаленное отношение к физиологии и всему естествознанию.

этого он обогатил философию одною, до тех пор неизвестною, проблемой, потому что на это раньше очень мало обращали внимания; и Кант, который считал представление *я* совсем бедным и пустым по содержанию, вследствие этого ложного утверждения совсем не обращал на него внимания. От Фихте, который постоянно возвращался к занятиям этим предметом и все-таки никогда не кончал их, я научился видеть, что здесь должен быть скрыт богатый и глубокий источник, открыть который, однако, можно только с помощью величайших усилий.

Первым, что мне открылось, было то, что *я* (Ichheit) должно быть не чем-нибудь первичным и самостоятельным, но самым зависимым и обусловленным из всего того, что только можно себе представить. А вместе с этим стало ясно, что мнения Фихте являются полнейшим извращением истины и поучительным примером для тех, которые думают им воспользоваться. Вторым, что я нашел, было то, что первоначальные представления интеллигентной сущности, если только они должны *образоваться* до самосознания (потому что они, как только что сказано, могут заключать в себе *я* не *как нечто чуждое*), должно быть или все, или частью друг другу *противоположны*, и вследствие этой противоположности они должны взаимно *задерживаться*, однако так, что задержанные представления не пропадают, но продолжаются как стремления, которые сами собой возвращаются в состояние действительного представливания, коль скоро по каким-нибудь основаниям, или целиком, или отчасти, исчезает задержка. Эта задержка могла и должна была стать предметом вычисления и вместе с этим стало ясно, что психология настолько же нуждается в математическом фундаменте, насколько и в метафизическом.

Первое из выставляемых против меня мнимых оснований, по своей истинной природе, есть не что иное, как *старая привычка,* а по своим словам, оно примыкает к совершенно неверному утверждению. Неслыханное дело, чтобы математика применялась иначе, чем к предметам, которые или сами пространственны, или хотя бы могли быть пространственно представляемы, как, например, силы, которые возрастают и уменьшаются вместе с известным расстоянием и действия которых можно измерять или точно наблюдать. Но не видно, какою меркой мог бы всякий воспользоваться для того, чтобы сравнить и определить величину происходящего в нашем духе, сменяющегося в наших представлениях, чувствах и желаниях. Наши мысли быстрее молнии: каким образом должны мы наблюдать и описывать их путь? Человеческие причуды летучи, как ветер, расположение духа непостоянно, как погода. Кто может найти данные здесь величины, которые допускают подведение под закон математической правильности? А *где нельзя измерять, там нельзя и вычислять*; следовательно, невозможно в психологических исследованиях пользоваться математикой.

Так гласит силлогизм, составленный из привязанности к привычному и очевидной неистины. Именно (начнем с последнего), совершенно ложно, будто мы можем вычислять только там, где наперед измерили. Как раз наоборот! Каждый *гипотетически принимаемый,* даже признанный неправильным закон связи величин *может быть вычисляем*; и при глубоко скрытых, но важных предметах *должно* до тех пор испытывать гипотезы и со всею точностью исследовать при помощи вычисления вытекающие из них следствия, пока не будет найдено, какая из различных гипотез сходится с опытом. Так древние астрономы *испытывали* эксцентричные круги, и Кеплер *испытывал* эллипсис, чтобы свести к этому движения планет, именно последний сравнивал квадрат времени обращения с кубами средних расстояний, прежде чем найти соответствие. Равным образом, Ньютон *испытывал,* обратно пропорциональна ли тяжесть квадрату расстояний, чтобы получить движение Луны кругом Земли. Если же это предположение оказалось бы недостаточным, то он положил бы в основание другую степень расстояния — или третью, или четвертую, или пятую — и вывел бы отсюда следствия, чтобы сравнить их с опытом. В этом то именно и заключается величайшее

благодеяние математики, что гораздо прежде, чем мы овладеем достаточно определенным опытом, можно обозреть возможности, в области которых где-нибудь должна лежать действительность. Поэтому-то можно пользоваться даже весьма неполными указаниями опыта, чтобы освободится, по крайней мере, от грубейших ошибок. Гораздо прежде, чем прохождение Венеры перед Солнцем послужило основанием для определения солнечных параллаксов, пытались уловить миг, когда Луна наполовину освещена Солнцем, чтобы, исходя из измеренного расстояния обоих небесных тел, найти отдаленность Солнца. Это было невозможно, потому что все наши измерения времени, по психологическим основаниям, слишком грубы для того, чтобы с достаточной точностью определить требуемое мгновение. Однако вследствие этого выяснился взгляд, что Солнце должно быть удалено, по крайней мере, на две тысячи раз дальше Луны. Вот ясный пример того, что даже в высшей степени неполная оценка величин (там, где невозможно никакое строгое наблюдение) может стать весьма поучительною, если только умеют ею воспользоваться. И было ли необходимым обладать меркою для нашей Солнечной системы, чтобы в общих чертах узнать ее порядок? Разве невозможно было (возьму пример из другой области) исследовать законы движения, прежде чем в точности узнали высоту падения в секунду на определенном месте земли? Ничуть. Такие изыскания *основных мер* сами по себе очень затруднительны, но, к счастью, они образуют особого рода исследования, и познание важнейших *основных законов* совсем не имеет нужды дожидаться их. Конечно, измерение завлекает в вычисление, и всякая легко подмечаемая правильность известных величин побуждает к математическому исследованию. Обратно: чем меньше в явлениях симметрии, тем больше запаздывает научное течение. Если бы небесные тела двигались в заметно сопротивляющейся среде, или если бы их массы не были так малы сравнительно с расстояниями, то, быть может, астрономия ушла бы не дальше современной психологии, и тогда, подобно ей, она не могла бы даже надеяться, взамен недостающей *тонкости* наблюдений, удовлетвориться множеством их.

Второе возражение должно основываться на том, что математика обрабатывает только *количества,* а психология имеет своим предметом состояния и деятельности весьма различных *ка-*

честв. Если бы я захотел вполне серьезно опровергнуть это мнимое основание, то я стал бы исходить из того метафизического положения, что истинные, собственные, первоначальные качества вещей от нас совершенно скрыты и совсем не являются никаким предметом какого бы то ни было исследования; что, напротив, там, где в общем опыте мы думаем воспринимать качества, основание часто бывает только количественным, так, например, мы слышим совершенно различные тоны, из которых могут составляться еще гораздо более различные консонансы и диссонансы, в то время как только быстрее или медленнее колеблются более или менее длинные струны. Но теперь я не хочу пускаться в такую глубину, потому что здесь мне не место доказывать то положение, что в человеческой душе совсем не существует никакого многообразия первоначальных способностей. Предрассудок внутренней качественной множественности в единой сущности может оставаться здесь совершенно нетронутым, хотя освобождение от него и относится к первым условиям истинного познания.

Теперь достаточно сказать, что, сколько бы воображаемых качественностей ни различал каждый в душе, все-таки он не мог бы отрицать, что, кроме этого, существует еще бесконечное множество количественных определений духовного. Наши представления бывают напряженнее, слабее, яснее, темнее; их прилив и отлив бывает быстрее или медленнее, их количество в каждое мгновение — больше или меньше, наша восприимчивость ощущений, наша способность к чувствам и аффектам беспрестанно колеблется между «больше» и «меньше». Эти и бесчисленные другие определения величин, которые, очевидно, имеют место при духовных состояниях, несправедливо считали косвенными определениями существенного; и вот истинное основание, почему не могли вскрыть строгой закономерности того, что происходит в нас. Что мнимые косвенные определения прямо являются главною вещью, это я могу коротко выяснить здесь на одном поразительном примере. Всякий знает сон; всякий знает, что он состоит в придавленности наших представлений, которая в глубоком сне бывает полной, а в сновидении — неполной. Но весьма немногие помнят о том, что даже во время самого ясного бодрствования, в каждое единичное мгновение у нас бывают налицо лишь крайне немно-

гие из наших представлений; напротив, все остальные занимают нас также мало, как во сне; или, выражаясь определеннее, большая часть наших представлений бывает *скрыта,* и всякий раз только немногие из них *свободны.* Здесь я прошу бросить взгляд на физику, чтобы вспомнить о скрытой и свободной теплоте. Чем была физика до тех пор, пока надлежащим образом не различили и не приняли во внимание этого? Тем же самым, чем и до сих пор еще остается психология. Все душевные состояния и продукты всегда зависят от того основного условия, что в нас бодрствуют те или другие представления, потому что сон, будет ли он полным или неполным, задерживает все, на что он простирается; или, другими словами, те представления, которые, по законам своего равновесия, существуют в нас как скрытые, совсем не действуют в сознании. Иначе обстоит дело с теми скрытыми представлениями, которые только по законам своего движения находятся в этом придавленном состоянии; они очень напряженно действуют на состояние духа, аффекты и чувства. Впрочем, здесь нельзя подробно объяснить различия между статикой и механикой духа.

Еще другие возражения основываются на ходячих мнениях о так называемых высших способностях духа; и я по опыту знаю, что здесь я сталкиваюсь с самыми сильными предрассудками, которые неопределимы потому, что *не хотят* их бросить, и усиленно сопротивляются даже простому обсуждению того, что им противоречит. Здесь главными пунктами служат *гений* и *свобода.* Что такое гений? Позвольте для краткости ответить сравнением: *гений — это планета.* Он не идет прямой дорогой, его путь — кривая линия; иногда он останавливается на ней, чтобы путешествовать назад, сначала медленно, потом скоро, потом опять медленно; затем он идет вперед, погружается в лучах солнца и вместе с ним проходит небо, хотя только короткое время; вслед за этим он снова предпочитает светить среди темной ночи, и тем больше обнаруживается, чем полнее та оппозиция, в которую он попадает по отношению к дневным светилам. Признаюсь, эти слова лучше подходят к планетам, чем к гению; однако сходство все-таки довольно ясно. Слово «планета» обозначает странствующего, а если угодно припомнить бредни астрологии, то — странствующего рыцаря, который чисто по-романтически выходит на страшные и приятные приключения и, как это всегда

случается, то угрожает истреблением и смертью, то приносит счастье и благодать. Кто смог бы установить прочные правила для его беспорядочных приключений? И, однако, что же произошло? Странствующие рыцари исчезли, как привидения, после того как невежество было вытеснено наукой. Теперь планеты сообразуются с календарем, и это совершенно естественно, потому что календари научились соображаться с планетами. Точно так же и в том же самом смысле гений сообразовался бы с психологией, если бы только теперь в основе нашей психологии лежала столь же истинная наука, что и в основе календаря. Правда, гений не знает того правила, по которому он поступает, но тем не менее он не может отрицать, что оно у него есть, потому что незнание не служит доказательством небытия. А что же я должен сказать о свободе? Прежде всего то, что я устал говорить об этом, потому что я давно и во всевозможных формах изложения указал основания смешений и ошибок в этом пункте. Я обособил и в отдельности определил те первоначальные суждения, из которых возникает нравственная заповедь; далее я показал, что эти суждения, устанавливая различие между похвальным и постыдным, добром и злом, по необходимости должны быть свободными от воли и даже совершенной противоположностью всякого хотения, потому что при всяком смешивании с ним они сейчас же теряют свою правдивость и порождают нечистое нравственное расположение. С той минуты, как мне выяснилось это основоположение, мнимая непонятность свободы воли для меня рассеялась, как облако; потому что то ценное и высокое, которого ищут в свободе воли, имеет совсем другое место, а то низкое и дурное, что еще остается от свободы, как источника возможности зла, всего вернее может быть дисциплинировано лишь после того, как с него сорвут ослепляющую маску свободы и познают его как дурную организацию, которая, по законам психологической необходимости могла бы не только увеличиваться, но и уменьшаться, а при данных обстоятельствах задерживаться или предупреждаться. То, что я говорю здесь, в известных пунктах соответствует благочестивым чувствам, которые побуждают людей искать источник, или даже законов, добра и зла в самих себе (т. е. в своей воле), и это совершается вместе с вменением, которое сначала сводит действие к воле, затем волю — к постоянному характеру лица, совсем не разрешая при этом вопроса о более глубоких

основах какого бы то ни было характера и даже не принимая его во внимание.

Однако все трудности учения о свободе скоро исчезли бы, если бы не образовалось весьма странных представлений о воле, которая остается, если откинуть известное учение о свободе. Ведь, кто говорит: *я не могу себе представить никакой воли, которая как таковая не была бы уже свободной*, тому должно ответить: *удержи свободу, потому что в том смысле, в каком ты принимаешь это слово, она действительно существует.*

Человеческая душа — не кукольный театр; наши желания и решения — не марионетки; за ними не стоит никакого фигляра, но наша истинная собственная жизнь заключается в нашем хотении, и эта жизнь имеет свои правила не вне себя, а в себе; она имеет свои собственные, чисто духовные, ничуть не заимствованные из мира тел, правила; но эти правила в ней известны и прочны и в силу этой прочной их определенности она всегда имеет гораздо больше сходства с совершенно, впрочем, разнородными законами толчка и давления, чем с чудесами мнимо непонятной свободы.

Чтобы показать возможность применения в психологии математики, я прежде всего должен различить *материальную* возможность от *формальной*. Первая основывается на самих величинах, представляющихся психологам; вторая — на методе исследований. Мне кажется целесообразным, оставив на время самые величины, прежде всего ближе обозначить форму метода. Именно, я боюсь, чтобы или, по-старому, не сделали промаха или, по-новому, не задумали совсем легкомысленной попытки то подражать в философии математики, то пускаться в бесполезную и глупую игру математическими знаками и выражениями. И то, и другое совершенно отличается от того употребления математики, которое предпринимаю я. Говоря коротко, виною указанной путаницы является незнакомство с истинной природой метафизических проблем, разрешать которые математика настолько неспособна, что она всегда, скорее, ловко избегала их, чтобы только не быть поставленной ими в затруднение. Кто чувствует себя сильным в метафизических исследованиях, тот во многих пунктах сумеет отыскать то, что математика намеренно пропускает или никогда не доводит до конца (как, например, при параллелях, при бесконечных величинах, при иррациона-

лах и при всем том, что связано с понятием протяженности). Будучи далеким от того, чтобы подражать математике в собственно метафизических исследованиях, должно здесь с другими вспомогательными средствами и силами связать также другие усилия, и для новых способов исследования доставить себе другие упражнения. Действительно, математика ни на что не способна вне области величин; но замечательно то искусство, с которым она овладевает ими, где бы она ни встречала их. Представим только себе ту сеть, которую она опутала небо и землю,—ту систему линий, которая относится к азимуту и высоте, склонению и подъему, длине и ширине, те кривые и прямые, касательные и нормальные, эллипсисы и эволюты, те тригонометрические и логорифмические функции, которые все уже наперед лежат готовыми и только ожидают того, чтобы ими воспользовались. Если мы рассмотрим этот аппарат, то, конечно, увидим, что математики—совсем не волшебники, но что у них все происходит естественно. Лучше сказать, мы получим впечатление множества искусно сделанных машин, бесчисленных свидетелей разнообразной и в высшей степени живой деятельности, всецело направленной на приобретение истинного и прочного богатства. Но что же такое этот аппарат? Состоит ли он из действительных вещей? Возьмем отдельные примеры. Что такое небесный свод? Действительный ли это свод, пустой шар, на котором можно было бы отметить сферические треугольники? Нет! Это полезная фикция, вспомогательное средство мышления, удобная форма совместного схватывания всех видимых линий, которые достигают звезд и при которых принимается во внимание только их положение, а не длина. Что такое центр тяжести? Действительная ли это точка в каком-нибудь теле? Что такое центр вибрации, вместе с моментами косности для произвольно принимаемых осей вращения. Зачем статика говорит о математическом рычаге, которого никогда не бывает в природе? Зачем механика говорит о движениях точки, о простом маятнике, о падении брошенного тела в безвоздушном пространстве? Зачем же не о телесном рычаге, движимой материи, линиях падения в атмосфере? Одним словом, зачем она пользуется столь многими вымышленными вспомогательными величинами? Почему она не производит вычисления непосредственно над тем, что находится и происходит в действительном мире?

Ответ заключается уже в самом вопросе: вышеупомянутые фикции в действительности являются именно пособиями. Только что указанные предполагаемые величины суть такие, на которые должны быть сведены или между которыми должны заключаться величины действительные, если только хотят сделать эти последние точно или приблизительно доступными. Правда, здесь нет ничего, в чем психология могла бы подражать математике, но тем вернее математика вносит свойственный ей метод всюду, куда приходит сама. Поэтому поскольку душевные состояния и деятельности действительно зависят от количеств, постольку же можно, наверное, предвидеть, что вычисление этих действительных количеств будет происходить также только при помощи сведения их к более простым и более удобным вспомогательным величинам, между которыми они, так сказать, заключаются, или от которых они зависят. Поэтому надо стараться научным образом указать только общий и весьма упрощенный тип желания, и столь же общие типы известных главных классов чувств, воображения и т. п., тогда как индивидуальная действительность навсегда обеспечена от математического определения и ограничения. Не было бы ничего смешнее, как если бы кто-нибудь стал бояться, что мантика чисел и букв похитит его тайны или выведает и подслушает скрытые движения его сердца. В этом отношении обыденная мирская мудрость всегда будет гораздо хитрее и страшнее, чем вся математика и психология вместе.

Теперь следует точнее указать самые величины, которые представляются вычислению. Должно исходить из простейшего, и в самом начале оставить в стороне всякую связь представлений друг с другом. Тогда остаются только две величины: *напряженность каждого единичного представления* и *степень задержки между какими-нибудь двумя*. Здесь уже достаточно материала для вычисления, чтобы вскрыть первое главное основание двух самых общих психологических феноменов, а именно, во-первых — только что упомянутого обстоятельства, что самая большая часть наших представлений в каждый определенный момент бывает скрыта, и, во-вторых, настолько же замечательного факта, что, пока физиологические причины не порождают состояния сна, все представления никогда не становятся зараз скрытыми, и никогда не становятся скрытыми *все они до одного,*

но постоянно (во время телесного бодрствования) что-нибудь да представляется, и притом не что-нибудь совершенно простое, а всегда нечто в известной степени сложное. Этому давным-давно стали бы удивляться и спрашивать о его причине, если бы только обычное и повседневное в глазах людей постоянно не казалось само собою понятным.

Вычисления, которые могут быть вызваны напряженностью каждого единичного представления и степенью задержки между какими-нибудь двумя, еще очень просты. Но они станут уже гораздо запутаннее, если принять во внимание еще третью величину—*степень связи* между представлениями. Тогда изменяются ранее полученные результаты и являются новые. Кроме того, теперь представляется еще четвертая величина, которая также может войти в вычисление. Это *количество* связанных представлений. Но особенно замечательны *более или менее длинные ряды представлений,* которые *при полной связи* возникают в том случае, когда одно представление соединено в известной степени с другим, другое—с третьим, третье—с четвертым и т. д., причем первое—с третьим, второе—с четвертым и т. д. или совсем не слиты, или же слиты гораздо слабее. Такие ряды представлений являются как бы волокнами или фибрами, из которых составляются большие духовные органы, и при этом они заключают в себе совершенно определенные законы своей раздражаемости, к точному познанию которых сводится в психологии, собственно говоря, все. Отдаленные, но в высшей степени недостаточные указания на это заключаются в том, что давно известно под именем ассоциации идей. Однако всякое более определенное знание должно исходить из вычисления. И оно дает в высшей степени важные результаты не только для теории памяти, фантазии, рассудка, но и для учения о чувствах, желаниях и аффектах. Ничто не препятствует мне открыто сказать, что здесь математика обнаруживает безграничное незнание, в котором до сих пор находилась психология. Даже пространственное и временное представливание имеет свое местопребывание и начало здесь, а не в мнимых основных формах чувственности.

Далее, относительно уже образованных рядов представлений возникают новые количественные определения, смотря по тому, раздражаются ли они в каком-нибудь одном пункте или в нескольких зараз, а также—находятся ли они в состоянии

большей или меньшей эволюции или инволюции, далее — большие или меньшие сплетения образуются из тех рядов, которые выше я назвал волокнами и фибрами, и каким образом эти сплетения построены. Хотя, в силу общего чувственного мира, в котором мы живем и под влиянием которого наши представления связываются точно так же, как и порождаются, это большею частью у разных людей должно быть однородным, однако здесь замечаются значительные видоизменения, которые зависят от духовного ритма каждого индивидуума, происходящего вследствие строения его нервной системы и всей его телесной конституции, и другие видоизменения, которые определяются кругом опыта и привычками индивидуума и которые можно попытаться целесообразно направить с помощью воспитания и обучения. Этот последний пункт надо особенно заметить. Известно, что гуманность, в собственном смысле этого слова, не бывает прирождена человеку, но образовывается в нем. Совершенно дикий человек — не что иное, как животное, хотя и такое животное, в котором, с помощью общежития, могла бы быть развита человечность. Поэтому часто принимали гипотезу, что Высшее Существо должно было дать воспринять Себя первым людям и духовно облагородить их. Это мнение по крайней мере не так сильно погрешает против опыта, как мнение о постепенном опускании человечества из высшего первоначального состояния в состояние более и более низкое, между тем как все землеведение и народоведение показывают нам, что необщежительный человек груб и похож на животного, и что, следовательно, человечность, в собственном смысле этого слова, зависит от общежития. На это очень мало обращали внимания те психологи, которые считали разум и внутреннее чувство, обдумывание и самосозерцание за первоначальные способности человеческой души. Но они могут быть оправданы тем, что, не зная математики и зависящей от нее механики духа, они не могли обнаружить путей, по которым идет постепенное облагораживание человеческого духа. Однако очень легко можно заметить, что не все представления в духе равномерно связаны и что они обладают весьма различною степенью подвижности; что они, подобно высшим и низшим слоям облаков в атмосфере, проносятся то медленно, то быстрее и порывистей; что именно вследствие этого между различными массами представ-

лений, при их многообразных встречах, должны повторяться большею частью те же самые отношения, которые порождаются между новыми интуициями и прежними, воспроизводимыми ими, представлениями; что, следовательно, должны существовать не только внешняя апперцепция, но и внутреннее восприятие, или разум, у которого то, что обыкновенно называют обдумыванием и умозаключением, только в увеличенной мере повторяет тот же самый процесс, который выполняется уже при усвоении чувственного ощущения при помощи интуиции и суждения. Каков же этот процесс? Я верю, что знаю его, но здесь я не могу его раскрыть. Я могу сказать только следующее. Нельзя исследовать истинных оснований и законов высших деятельностей духа, пока еще неизвестны те низшие, которым они подобны и от которых они зависят.

Хотя математическое исчисление с трудом применяется к высшим областям разумного мышления и хотения, однако оно неизбежно должно являться основанием для познания и этих высочайших предметов, чтобы мы (если, быть может, истина в своих ближайших определениях и остается для нас сокрытой), по крайней мере, не заполняли (как это до сих пор бывает) пробелов своего знания грубыми заблуждениями, и чтобы бесполезным спором партий, которые все одинаково неправы, под конец не отбивался интерес к самой философии.

Перейду теперь к последней части своего рассуждения. Применение математики к психологии не только возможно, но необходимо. Основание этой необходимости заключается, одним словом, в том, что иначе попросту нельзя достичь того, чего в конце концов доискивается всякое умозрение, т. е. *убеждения*. Необходимость же найти, наконец, путь к прочному убеждению является тем настойчивее, чем более с каждым днем возрастает опасность, что философия скоро придет в Германии в то состояние, в котором она давно находится во Франции и Англии.

Надо считать страшным ослеплением большей части современных немецких психологов то, что они не видят этой опасности. Если бы они понимали математику (под которой здесь разумеется нечто большее, чем знание геометрических элементов и квадратных уравнений или даже умение играть знаками дифференциалов и интегралов), если бы они, говорю я, понимали математику, то они бы знали, что неопределенная речь, при

которой каждый мыслит свое, и которая порождает ежедневно возрастающее несогласие мнений, несмотря на все прекрасные слова и даже несмотря на величие предметов, все-таки, попросту говоря, далеко не может помериться с наукой, которая каждым высказанным ею словом действительно научает и возвышает, приобретая себе, вместе с тем, никогда не ослабевающее удивление,—и не вследствие громадности измеряемых ею пространств, но вследствие превосходящего всякое описание зрелища громадного человеческого остроумия. Математика—господствующая наука нашего времени. Ее завоевания возрастают ежедневно, хотя и без шума. Кто не имеет ее за себя, тот некогда будет иметь ее *против* себя.

Теперь я должен определеннее указать, в чем заключается основание того, что математика не только в себе самой носит убеждение, но даже переносит его на предметы, к которым применяется. Говоря вообще, это основание заключается в совершенной точности, с которою определяются элементарные математические понятия, и в этом отношении каждая наука должна запастись своим собственным добром; ни одна не может позаимствовать его или получить в подарок от другой; психология настолько же мало может взять его от математики, как и та—от психологии. Но это—не все. Коль скоро человеческому мышлению приходится иметь дело с длинным следованием умозаключений или вообще с трудными предметами, внутреннее многообразие которых взаимно затемняется, то наступает не только опасность, но и подозрение ошибки, потому что нельзя обозреть всего единичного с одновременной ясностью, и поэтому, в конце концов, приходится довольствоваться только *верою* в то, что с самого начала не было промаха. Всякий знает, как часто это случается при счете, т. е. при самом элементарном применении математики. Никто не воображает, чтобы это было лучше в высших частях математики. Напротив, чем запутаннее вычисление, тем выше поднимаются (в очень быстрой прогрессии) сомнительность и подозрение скрытой ошибки. Что же делает математика для устранения этого, в высшей степени свойственного ей самой неудобства? Изощряет ли она свои доказательства? Или она дает совершенно новые правила, каким образом следует применять правила предшествующие? Ничуть! Каждое единичное вычисление, рассматриваемое само

по себе, остается в состоянии очень большой сомнительности. Но, ведь, есть *проверки вычисления*! На почве математики есть тысяча разных путей к каждому пункту, и если на всех путях мы находим как раз то же самое, то у нас получается убеждение, что мы нашли верный пункт. Вычисление без контроля—все равно что ничто. Точно так же обстоит дело со всяким одиноко стоящим доказательством в любой умозрительной науке: оно может быть очень остроумным, даже совершенно верным и истинным, и все-таки оно не служит порукой никакого прочного убеждения. Поэтому кто в метафизике или в зависящей от нее психологии захотел бы надеяться, что его величайшая забота о самом тонком определении понятий и последовательном мышлении будет вознаграждена убеждением, и даже таким убеждением, которое может быть сообщено всем, то он был бы сильно обманут. Не только умозаключения должны взаимно подтверждаться (и притом свободно, без малейшего подозрения в натяжке), но при всем, что исходит из опыта или судит об опыте, должен (хотя бы и в бесчисленных частных случаях) подтвердить результат умозрения сам опыт, и притом подтвердить его точно, а не кое-как. И теперь я близок к цели, потому что мне нужно еще только обратить внимание на одно условие, без выполнения которого совсем нельзя на сколько-нибудь прочно согласить опыт с теорией. Всякий опыт количественно определенен, и он подвергается величайшим изменениям, если изменяются те величины, от которых он зависит. Должен ли я еще приводить для этого примеры? Должен ли я еще вспоминать о знаменитом вопросе врача: что такое яд? Понятие, которое, очевидно, потому вызывает трудность, что целебное в излишке становится вредным для нашего здоровья, а самое вредное, взятое в должном количестве, приносит исцеление. Однако зачем останавливаться на таких легких предметах? То, что я хотел указать, и без того ясно, а именно, что *всякая теория, которая желает быть согласованной с опытом, прежде всего должна быть продолжена до тех пор, пока не примет количественных определений, которые являются в опыте или лежат в его основании*. Не достигнув этого пункта, она висит в воздухе, подвергаясь всякому ветру сомнения и будучи неспособной вступить в связь с другими, уже окрепшими, убеждениями. Все же количественные определения находятся в руках математики, и из этого сейчас же мож-

но видеть, что всякое умозрение, которое не оказывает уважения математике, не вступает с нею в общение и не различает с ее помощью многообразных модификаций, могущих возникнуть вследствие изменения определений величин, есть или пустая игра мыслей, или в лучшем случае—усилие, не могущее достичь своей цели. На почве умозрения много вырастает такого, что исходит не из математики и не заботится о ней. Я очень далек от того, чтобы считать все возросшее таким образом за сорную траву: может вырастать много и благородных растений, но ни одно из них не может достичь полной зрелости без математики. Однако даже для этого пункта существует эмпирический вид убеждения, который можно приобрести не иначе, как при помощи собственного упражнения в применении математики. Надо, так сказать, глазами посмотреть, каким образом вычисление выводит из данных посылок неожиданные следствия, выдвигает обстоятельства, о важности которых никто и не думал, и задерживает неправильные взгляды, от которых, однако, не могли уберечься при всей осторожности.

Вы, милостивые государи, конечно, обратите внимание на то, что мое последнее утверждение совсем не ограничивается психологией, но касается всякого умозрения вообще, потому что везде нужен разнообразный контроль и везде необходимо точное согласование с опытом. Однако меня, пожалуй, можно было бы упрекнуть за это нарушение моего предмета, как за нечто, не относящееся к делу, если бы только самый предмет не заключал в себе стремление к распространению на естествознание. Чтобы сделать это ясным, я прошу вспомнить о тех величинах, которые психология предлагает вычислению. Этими величинами были напряженность представлений, степень задержки, теснота связи, количество связей, длина рядов представлений, их раздражаемость в различных пунктах, степень инволюции или эволюции, сплетения или изолирования и (что само собою понятно при всяком душевном движении) скорость или медленность в изменении следующих одно за другим состояний. При всех этих величинах (которые здесь перечисляются не сполна), *то, что* собственно представляется, принимается во внимание не более, как лишь настолько, насколько от него зависят задержка и связь между представлениями. Поэтому мы совсем не можем сказать, что этого рода вычисления относятся

прямо к представлениям как таковым. Напротив, если есть другие внутренние состояния какой-нибудь сущности[2], которые отчасти взаимно противоположны, отчасти же способны к связи (а последнее непосредственно следует из предположения, что они находятся в единой сущности), то к иным подойдут все указанные вычисления, и все дело зависит лишь от вопроса, имеем ли мы причины допускать внутренние состояния описанного рода не только в нас самих, но и в других сущностях. Здесь я должен был бы определеннее указать невысказанные мною метафизические предположения своего реферата, но, не смея злоупотреблять вашим, милостивые государи, вниманием, я скажу только следующее: всякая органическая раздражаемость, далеко не позволяя объяснять себя из одних только пространственных отношений, указывает на внутренние состояния, даже на степень внутреннего образования; и если не второе, то, по крайней мере, первое (т. е. внутреннее состояние), должно быть предполагаемо при всех химических, электрических и магнетических отношениях, т. е. при всякой конструкции и конституции материи; таким образом, психология всюду должна предшествовать естественным наукам, поскольку наш век серьезно желает дать последним философскую постановку и форму.

[2] По учению Гербарта, истинная действительность есть не что иное, как множество сверхчувственных, внепространственных и вневременных (хотя и мыслимых в «умопостигаемом пространстве») реальностей, представляющих из себя *качественно* различные монады, или сущности. Эти реальные сущности, вступая между собою в сочетание, неизбежно стали бы, вследствие своей качественной противоположности, *нарушать* (stören) друг друга, если бы только каждая из них не *охраняла* от нарушения другими сущностями того простого качества, из которого она состоит. В этом «самосохранении» и заключается вся деятельность простых реальностей, или внутреннее состояние сущностей. — *Прим. перев.*

ПСИХОЛОГИЯ КАК НАУКА, ВНОВЬ ОБОСНОВАННАЯ НА ОПЫТЕ, МЕТАФИЗИКЕ И МАТЕМАТИКЕ

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ, СИНТЕТИЧЕСКАЯ

1824

ВВЕДЕНИЕ

Цель этого сочинения заключается в том, чтобы представить исследование о душе, которое равнялось бы исследованию о природе, поскольку это последнее повсюду предполагает *вполне закономерную связь явлений* и отыскивает ее при помощи разбора фактов, осторожных заключений, смелых, испытанных и исправленных гипотез, наконец, где это возможно, при помощи рассмотрения величин и вычисления.

Конечно, я должен буду далеко уклониться от мнений тех, которые основывают учение о природе на внутренних, интеллектуальных интуициях. *Их* учение о природе — неподходящее сравнение для психологии; их интуиции — самообман, более чем подозрительный, потому что они, очевидно, являются неправильными понятиями, возникшими из спекулятивных затруднений.

Не более соглашусь я и с теми, которые, принимая догмат так называемой *трансцендентальной* свободы воли, или прямо исключают большую часть психологических фактов из общей закономерности, или же объясняют эту закономерность как простое явление. Они умножают неправильные взгляды практической философии на психологические предрассудки, смешивая самостоятельность нравственного суждения с самостоятельностью воли и проч.

Наконец, я должен уклониться от всех тех, которые думают объяснить внутренние факты, классифицируя их и принимая для каждого класса особую, соответственную ему возможность, а затем перенося эти возможности на равное им *число способностей,* причем логические подразделения, употребляемые для *предварительного обзора* феноменов, вопреки всякому праву выдаются за познания реальной множественности и реального же различия.

После представленных объяснений многие навсегда отложат эту книгу в сторону. О, если бы хотя немногие, которые все-та-

ки не испугались, могли прежде всего припомнить давно признанную величайшую *важность точной науки* о нас самих, о нашем духе и настроении, той науки, которую мы всегда молчаливо предполагаем (как будто бы мы уже владеем ею) в основании везде, где чего-нибудь *от себя* требуем, или *для себя* желаем, где мы что-нибудь предпринимаем с помощью своих сил, или, сомневаясь в них, от чего-нибудь отказываемся, где мы, познавая, действуя или наслаждаясь, стремимся вперед или отступаем назад.

Принципом познания называется начальный пункт знания.

Реальным принципом называется начальный пункт бытия и бывания.

Я прямо отрицаю все мнимое тожество идеальных и реальных принципов и всякое утверждение подобного рода считаю шлагбаумом, с самого начала загораживающим дорогу к истине. *Все непосредственно данное есть явление; все познание реального основывается на взгляде,* что данное не могло бы являться, если бы не было реального. А эти заключения от явления к реальному основываются не на воображаемых формах интуиции и мышления.

Принципы и методы взаимно друг друга определяют. Именно принцип должен обладать двояким свойством: во-первых, с самого начала *иметь собственную достоверность* и, во-вторых, *производить* другую достоверность. Тот вид и способ, по которым происходит последнее, есть метод. Мыслитель, который, занимаясь каким-нибудь (не произвольным, но данным) понятием, замечает, что это понятие вынуждает его *связать с ним новые,* существенно принадлежащие ему, *понятия,* такой мыслитель находит и находит именно при помощи этого тот метод, который приличествует данному понятию как принципу.

Кто желает делать в философии хорошие успехи, тот прежде всего должен остерегаться, чтобы не быть односторонним в форме своего мышления и не отдавать себя в руки какого бы то ни было ограниченного обыкновения. Почти каждый класс проблем имеет свою особенность и требует новых упражнений и усилий.

Принципы психологии суть такие факты сознания, *из которых* могут быть познаны законы того, что в нас происходит. Факты сознания, без сомнения, служат начальными пунктами всякого

психологического размышления; помимо их, что могли бы мы сказать или спросить о душе?

Все факты суть нечто индивидуальное; это не роды и не виды.

I. О РАЗЛИЧНЫХ СПОСОБАХ, КАКИМИ ПРИОБРЕТАЕТСЯ ОБЩЕЕ ЗНАНИЕ О ФАКТАХ СОЗНАНИЯ

§ 1

Факты сознания (между которыми должны находиться психологические принципы) или невольно подмечаются, или намеренно выискиваются. Можно было бы прибавить: при помощи наблюдения или нас самих или других; но известно, что обнаружения других могут объясняться только с помощью самонаблюдения; поэтому будет полезным прежде всего остановиться на самонаблюдении.

§ 2

В любой момент можно попытаться заглянуть в свою внутреннюю жизнь. (Всегда мы о чем-нибудь думаем, и всегда бывает налицо какое-нибудь телесное чувство, хотя бы связанное с сидением, лежанием, стоянием, вообще — с необходимым поддерживанием тела).

§ 3

Каждый бывает непроизвольным наблюдателем над самим собой в течение всей своей жизни, и благодаря именно этому он получает историю своей собственной жизни.

Нить жизненной истории очень часто есть нить внешних событий, которые рассматриваются в их связи с интересом, и к которым только *сзади присоединяется мысль*, что все это пережито.

Хотя внешние события и должны внутренно подмечаться, и хотя все внутренние подмечивания должно относить к фактам сознания: однако нельзя утверждать, *что это подмечивание само опять внутренно воспринимается*, точно так же, как нельзя утверждать и того, будто это восприятие подмечивания, в свою очередь, становится предметом какого-то высшего восприятия, что повело бы нас в бесконечность. *Поэтому предметом внут-*

реннего восприятия совсем не всегда бываем мы сами; лучше сказать, внутреннее восприятие часто прерывается внешним или даже другими движениями духа.

§ 4

Что происходит в нас в то время, когда мы ни произвольно, ни непроизвольно не обращаем на себя внимания, об этом мы очень часто узнаем из уст других, или заключаем из продуктов нашей собственной деятельности; и это является третьим способом, по которому мы получаем знание о фактах своего сознания. Например, мы прошли какое-нибудь пространство, всецело погрузившись в свои думы, но место, где мы теперь находимся, показывает нам, как далеко умчали нас наши шаги. Или мы читали кому-нибудь, без всякого интереса и внимания, газету; таким образом, мы, быть может, не знаем ничего из многих строк, которые, однако, отлично восприняты слушателем. Или в то время, когда мы фантазируем на каком-нибудь инструменте, наши мысли удаляются от музыки, и, так как нас живо занимают совсем другие предметы, то присутствующий затрудняет нас замечаниями о том, что мы сейчас играли. Таким образом, мы уже после узнаем о том, что прошло через нашу голову. Здесь уместно вспомнить о той двусмысленности, на которую уже мог натолкнуться читатель.

Фактами сознания в строгом смысле должны были бы быть только внутренно *наблюдаемые.* Этим определением понятия исключались бы не только те представления, которые вследствие своей темноты остаются незамеченными, но и активное *наблюдение,* поскольку оно, в свою очередь, не становится предметом наблюдения в высшей рефлексии. Но активное познавание, конечно, относится к сознанию, хотя само и не познается. И темные представления постепенно так затемняются, что внутренно наблюдаемое не может быть строго отделено от того, что не относится к наблюдению. Кроме того, никто не будет сомневаться в том, что наблюдаемое стоит с ненаблюдаемым в неразрывной связи продолжающейся душевной деятельности. *Поэтому мы причисляем к фактам сознания все действительное представливание;* и, следовательно, к видам исследования их мы причисляем наблюдение продуктов нашей внутренней деятельности, хотя бы внутреннее восприятие нашего действования и должно было отсутствовать.

Те факты, которые не воспринимаются непосредственно, но о которых только заключают из продуктов нашей деятельности, именно вследствие этого удаляются от *принципов;* они, скорее, *проблемы,* которые должны разрешаться наукою при помощи теорем.

§ 5

Желая понять других, мы призываем на помощь свои внутренние восприятия. Поэтому каждый судит о других по себе, и редкие состояния страсти или вдохновения, нежные движения чувствительных душ для громадного большинства остаются совершенно непонятными.

§ 6

Положим себе, что запас психологических фактов собран. Какой вид *правильности* можно в общем признать или предположить в них? Вот первый вопрос *умозрительной* психологии.

II. ОБ ОБЩЕМ СВОЙСТВЕ ВСЕГО ТОГО, ЧТО ВНУТРЕННО ВОСПРИНИМАЕТСЯ

§ 7

Обращаясь к своей внутренней жизни, мы видим, что там все оказывается приходящим и уходящим, шатающимся и колеблющимся, словом, чем-то таким, что становится то *напряженнее,* то *слабее.*

В употребленных сейчас выражениях заключается *понятие величины.* Следовательно, в фактах сознания или совсем нет никакой строгой правильности, или же она сплошь *математического* вида, и можно попытаться математически ее расчленить.

Почему же этого так долго не предпринимали? На это древние века могли бы, в свое оправдание, ответить: до открытия вычисления бесконечного математика была еще слишком несовершенна.

§ 8

Против математической психологии выставляются два главных возражения:

1) психологические величины даны не таким образом, чтобы их можно было *измерять;* они допускают только несовершенную оценку. Но можно вычислять изменяемость известных величин и их самих, поскольку они изменяемы, не определяя их вполне; на этом основывается весь анализ бесконечного. Далее, можно гипотетически принять законы изменения величин и, вычислив следствия, вытекающие из этих гипотез, сравнить их с опытом.

§ 9

2) Именно та шаткость и текучесть психологических фактов, которая в общем позволяет догадываться об их математической правильности, весьма затрудняет начало исследования, потому что в этом случае первым условием являются прочные, строго определенные и *ограниченные* принципы.

Это мы должны рассмотреть прежде, чем говорить о принципах психологии и их научной обработке.

III. ПОЧЕМУ МЫ БЫВАЕМ СКЛОННЫ ПРИБЕГАТЬ В ПСИХОЛОГИИ К АБСТРАКЦИИ?

§ 10

В других науках абстракция есть намеренный метод. В психологии, напротив, наши показания о внутренно воспринимаемом невольно являются уже абстракциями прежде, нежели мы узнаем это, и они становятся ими все более, чем определеннее желаем мы выяснить их.

Они являются абстракциями прежде, нежели мы узнаем это. Потому что точного определения текущего содержания наших состояний не хватает уже в то время, когда мы делаем их объектом своего представливания. Это точное определение теряется все более, чем долее желаем мы сохранить воспоминание о внутренно воспринятом. Оно извращается все больше, чем больше стараемся мы удержать его во всей его прочности: именно вследствие этого-то оно и смешивается с остальным запасом наших сродных представлений.

Они становятся ими все более, чем определеннее желаем мы выяснить их. Это происходит по двум основаниям.

Во-первых, чем более мы стараемся вполне верно передать только то, что мы испытали, тем охотнее мы откидываем все то, что нами подмечено не точно, за что мы не могли бы вполне поручиться; поэтому мы берем отсюда только самое известное. Оттого, припоминая внутреннее восприятие, мы намеренно упускаем то, что нами чувствуется как шаткое и на что мы не надеемся определенно указать. То, что удерживается нами, есть абстракт. (Примеры из психологии: определенность учения о памяти вообще и недостаток в частных определениях.)

Во-вторых — если существуют душевные способности, то они должны применяться и к объяснению того, что в нас происходит. Но чем менее в понятиях этих способностей содержится ближайших определений фактов, тем неудачнее объяснение. Для связи не хватает средних членов. Возникают остающиеся без ответа вопросы *о причинном отношении душевных способностей друг к другу*, вследствие которого они задевают друг друга при совместном действовании и взаимно вызываются, побуждаются или вынуждаются к действованию. Каждый такой вопрос, оканчиваясь признанием незнания, вызывает видимость, будто лежит темная, непроходимая пропасть между душевными способностями, которые, подобно островам, выдаются из бездонного, непроходимого моря. Что же удивительного, если под конец устают заботиться о совместном действовании душевных способностей, и если больше находят удовольствия в том, чтобы отчетливо описывать далекое разделение их при помощи величайшего различия одной способности от другой? Душевные способности, по-видимому, находятся в настоящем *bellum omnium contra omnes*.

Однако наши философы почитают *неизвестное единство* этих способностей.

Уже даны признаки, что старые боги недолго будут существовать, и что их оракулы скоро замолкнут. Ведь действительно, если посмотреть хорошенько, то мы увидим, что на пути лучшей психологии стоят не столько дурная воля и непреклонные предрассудки, сколько неловкость и недостаток в знании возможности лучшего *понимания фактов*. Наши философы — не математики. Поэтому они не знают той гибкости, с которою математические понятия приспособляются к текучему.

IV. ОБЩЕЕ УКАЗАНИЕ МЕТОДА, ЧТОБЫ ПОЛЬЗОВАТЬСЯ ФАКТАМИ СОЗНАНИЯ КАК ПРИНЦИПАМИ

§ 11

Та операция мышления, которою улучшается недостаточность, называется *дополнением*. И где недостаточность эмпирического наблюдения неизбежна, там должно быть предпринято дополнение *умозрительным путем*. А это возможно только при помощи указания *отношений*, т. е. таких реляций, в силу которых одно *необходимо предполагает* другое, и что является признаком этого, одно *без* другого *немыслимо*. Отыскание этих отношений производится по тому методу, который в «Главных положениях метафизики» я назвал методом отношений[1].

[1] В «Главных положениях метафизики» мы читаем следующее: метод отношений употребляется для отыскания необходимых дополнительных понятий, если они скрыты. Этого метода нельзя приравнивать к математической формуле, которой можно беспечно вверяться при вычислении. Он только описывает в общем (до известного пункта), какое направление неизбежно примет мыслитель, занявшись данным противоречием. Но без ближайшего знакомства с проблемой его совсем нельзя применять. Прежде всего, при помощи аналитического рассмотрения, проблема должна быть доведена до такой совершенной отчетливости, чтобы можно было ясно *мыслить* как противоречие то, что только *чувствовалось* как трудность. Если пункт противоречия в точности найден, то является необходимым его противоречивое отрицание. Обозначив главное понятие через *A*, различим в нем два члена — *M* и *N*, которые оно допускает как тождественные и которые все-таки (по какому-нибудь признаку, хотя бы одному) относятся друг к другу, как *да* и *нет*. Противоречие не заключается ни в одном из членов, взятом самим по себе: оно заключается в их воображаемом тожестве. Это тожество и должно быть отрицаемо. Поэтому каждый из членов допускают отдельно. Но каждый член дан только с другим. Если мыслить *M* отдельно, то оно — пустое понятие, снова требующее соединения с *N*. Мысля его вместе с *N* в *A*, мы вынуждаемся опять его отделить. Отделенное имеет значение только для соединения; соединенное мыслимо только в отделении. Таким образом, противоречие из главного понятия перешло в единичный член, который должен мыслиться тожественным и в то же время нетожественным с другим чле-

Вся психология не может быть не чем иным, кроме дополнения внутренно воспринимаемых фактов.

Данное в опыте не может быть мыслимо без предположения скрытого. А так как науке не дано ничего другого, кроме опыта, то в нем она должна встретить и познать следы всего того, что движется и действует за занавесью.

Следовательно, в этом смысле она должна *переступить* опыт.

Принципов психологии столько и находятся они там, где и в скольких пунктах всей массы внутренних восприятий можно вскрыть отношения, указывающие на предположения, дополнения, необходимую связь с тем, что должно происходить или в сознании, или позади его.

§ 13

Если существуют методы, при помощи которых можно обнаружить скрытые отношения, то именно то обстоятельство, кото-

ном. Это вторичное противоречие опять требует противоречивого отрицания, т. е. отделения члена, являющегося в нем как нечто с ним связанное. Это, само с собой несогласное, *M* не может быть одним и тем же. Оно должно распасться на одно и другое: одно *M,* тожественное с *N,* и другое *M,* нетожественное с *N.* Но здесь возобновляются предшествующие рассуждения. *M,* тожественное с противоречащим ему *N,* немыслимо. Если, однако, при этом должно мыслить нечто, то оно прежде всего мыслится как *M,* т. е. как нетожественное с *N. M,* нетожественное с *N,* есть пустое понятие, не имеющее значения. Значение можно приписать только такому *M,* как оно выходит из главного понятия *A.* Следовательно, в *каждом* из нескольких *M,* коль скоро его следует мыслить в должной полноте, очевидно оказывается вторичное противоречие, и, если захотят все-таки и здесь избегнуть его разделением членов, то оно снова окажется в *каждом* из отдельных членов. Итак, оно не может быть уничтожено ни в одном единичном члене, как единичном. Следовательно, остается только принять, что разрешение этого противоречия заключается во множественности *M* как множественности. Многое, взятое вместе, должно быть тожественно с *N.* Следовательно, его сочетание должно равняться *N,* между тем как, вне сочетания, каждое *M,* взятое в отдельности, не равняется *N.* Вот в чем состоит метод. Он не может определить соединения *M,* потому что не знает самого *M.* Следовательно, в каждом отдельном случае придется доискиваться из свойств *M,* какое значение может иметь для него *сочетание?* Как

рое прежде, по-видимому, было истинным источником психологических затруднений, и которое действительно делает невозможной *эмпирическую естественную историю* духа, является для умозрительной психологии, скорее, выгодным, чем невыгодным. Именно здесь имеет свою выгоду то обстоятельство, что всякое психологическое восприятие, чтобы стать закрепленным, невольно должно потеряться в абстракции, оставляя от действительных фактов только обломки.

Выгодная сторона этого обстоятельства заключается в том, что абстрактное понятие снова может быть дополнено при помощи своих отношений, и чем оно общее, тем скорее оно, в связи с дополнением, даст именно то, что прежде всего отыскивается во всяких науках, т. е. общую теорию, с помощью которой с самого начала можно обозреть громадное разнообразие фактов. Кроме того, для умозрительного исследования понятие всегда бывает тем удобнее, чем оно общее, т. е. беднее по содержанию, пока только абстракция не уничтожает заключающегося в нем зерна отношений. В последнем случае оно, конечно, не годится к употреблению.

Так как понятие *Я* есть общий спутник всех душевных состояний, то оно как нельзя лучше соединяет в себе свойства *удобного* принципа, т. е. *общность* и *краткость*.

мыслить для этого *каждое* из *M?* Какие при этом требования предлагаются самим *A?* Предположения соединений в каждом из *M,* отдельно взятом, дают потом дополнительные понятия, которые соединяются с *A* посредством синтеза *a priori,* или, иначе говоря, к которым оно относится. Легким примером является логический силлогизм. Чтобы посылки (двойное *M* которое должно быть тожественным с *N,* следствием, потому что следствие *заключается* в основании), как мысли, могли вступить в сочетание, что там, где идет речь о выделении следствия, должно обозначать нечто большее, чем простую ассоциацию, предполагается, что в каждой из них есть нечто такое, что само собою совпадает в мышлении (будет ли это тожественное понятие или понятия, которые уже связаны при помощи промежуточного ряда заключений или при помощи необходимого отношения). Это нечто не принадлежит сочетанию, потому что предшествует ему, как его условие. Но только одно лишь сочетание есть заключение. Это последнее тожественно со своим основанием, т. е. с каждою из посылок, поскольку она соединена с другой. (Hauptpunkte der Metaphysik, I, B.). — *Прим. перев.*

V. ОБ ОТНОШЕНИИ ПСИХОЛОГИИ К ОБЩЕЙ МЕТАФИЗИКЕ[2]

§ 15

Самые общие формы явлений в том виде, как их находят до начала всякого философствования, суть принципы метафизики.

Между только что названными формами есть одна, именно *Я*,

[2] «Все наши мысли,—говорит Гербарт,—могут быть рассматриваемы с двух сторон: отчасти как деятельности нашего духа, отчасти со стороны того, что с помощью их мыслится. В последнем отношении они называются понятиями» (Lehrb. z. Einl. in die Philosophie, § 34). Первоначальные понятия слагаются под влиянием окружающей обстановки и поэтому носят довольно случайный характер. Когда жизнь наталкивает человека на размышление, побуждая его отдавать себе отчет в собственных мыслях, он впервые начинает замечать всю неточность, бессвязность, неполноту и неправильность своих понятий. И вот, отчасти вследствие практической необходимости устранить спор или выяснить дело, отчасти же вследствие чисто теоретического интереса, у него возникает стремление исправить, дополнить, связать—вообще упорядочить свои понятия. Говоря иначе, в нем возникает стремление к *философствованию*. Таким образом, философия есть *обработка понятий* (Lehrb. z. Einl. in die Philos., § 4). Приступая к этой обработке, мыслитель прежде всего должен, так сказать, разобраться в своих понятиях, привести в известность данный ему материал. Для этого он прежде всего должен сделать свои понятия ясными и отчетливыми. Та часть философии, которая совершает над понятиями эту предварительную операцию, называется *логикой*. В результате логической обработки понятий получается разделение понятий на два обширных класса, которые отличаются друг от друга тем, что понятия одного из них «вносят в наше представливание некоторую прибавку, состоящую в одобрительном или неодобрительном суждении» (Ibidem, § 8). Такие понятия называются эстетическими и составляют предмет *эстетики*. Все же остальные становятся достоянием *метафизики* в широком смысле этого слова. Под метафизикой же в тесном смысле, или общей метафизикой, надо разуметь ту часть философии, которая занимается самыми общими понятиями бытия и бывания, без которых мы не можем себе представить ни внешнего, ни внутреннего опыта. Когда же метафизика переходит к рассмотрению более частных понятий, то получает название *прикладной* метафизики и образует философию природы, психологию и философию религии.—*Прим. перев.*

которое настолько же может быть отнесена к психологии, насколько и к общей метафизике. По-видимому, *Я* даже не форма, а прямо собственный предмет психологии. Однако то, что исследование этого понятия должно вестись в общей метафизике, вытекает из неразделенной связи его с первыми метафизическими исследованиями.

Психология в разнообразных фактах сознания имеет неизмеримое собственное богатство, которое оставляется нетронутым общею метафизикой, так что те из этих фактов, которые заключают в себе свойства принципа, принадлежат одной только психологии.

Но научная обработка этих чисто психологических принципов, разрешение заключающихся в них проблем — это всегда должно производиться с привлечением общеметафизических теорем.

Все психологические принципы, так как они черпаются из внутреннего восприятия, заключают в себе *два обстоятельства* (единому *Я* принадлежат многие качества; в душевной жизни замечается постоянная смена состояний), вследствие которых они незаметно переходят в главные общеметафизические проблемы (как вообще единому может подходить многое? как вообще смотреть на изменение?)

§ 16

Кроме правильного отношения психологии к общей метафизике, должно быть принято во внимание и мнимое, именно то, которое послужило поводом к попытке дать метафизике психологическое основание.

Чтобы легче ориентироваться в этом, заметим, что метафизика искони начинается рассмотрением природы, что при этом она сейчас же должна натолкнуться на ненадежность и немыслимость чувственного опыта, но что ей будет не так легко установить лучшее. После того как древнейшие философы полагали в основание то абсолютное бывание, вместе с Гераклитом, то полное и пустое и маленькие тельца, вместе с Левкиппом, то числа, вместе с пифагорейцами, или идеи, вместе с Платоном: все более и более возбуждалось то подозрение, которое высказали софисты, поддержал Сократ, и, продолжив далее, вскормили академики и скептики, именно, что вышеупомянутые древние

философы хотели заглянуть в такую глубину, куда не достигает человеческий глаз, и что настоящая мудрость состоит в том, чтобы хорошо понимать границы нашего познания. В этом, очевидно, уже заключается наставление прежде всего соображать. *quid valeant humeri, quid ferre recusent*, т. е. прежде, чем пускаться в исследование природы вещей, точно оценить способность своего познания. И что же может быть естественнее того, что думают поймать себя в скачке и в нерадении к близ лежащему, когда замечают, что исследуют звезды, не зная своего собственного сердца?

Тем не менее наше знание небесной механики теперь несравненно совершеннее знания закономерности нашей внутренней жизни. И если Сократ действительно думал, что γνῶθι σαυτόν, скорее, окажется плодотворным, чем те изыскания, которые казались ему дерзкими, то он попался в величайший обман.

Он забывал, что это зависит не только от удаленности предмета от нас, но и от зрения, которое мы для него имеем. Чувственный глаз видит с точностью, приближающейся к математической определенности, и он обыкновенно сам не искажает своего предмета; а внутреннее восприятие подвержено этому упреку и лишено того преимущества. Правда, чувственные предметы сменяются, возникая и исчезая; но мы сами со своими душевными состояниями еще гораздо непостояннее любой внешней смены. Надо признаться, что чувственные признаки вещи ни в каком случае не могут иметь значения реальных качеств; но если вещи облекаются в признаки лишь поскольку они являются нам, то настолько же верно, что и мы сами познаем, хотим и чувствуем лишь поскольку нам встречаются объекты, как цели нашей интуиции и желания, объекты, о каждом из которых, в отдельности взятом, мы уже в обыденной жизни признаем, что он попался нам только случайно; потому что мы совсем не позволяем считать условиями нашего существования те предметы, о которых все-таки нельзя отрицать, что они обусловливают все наше знание о самих себе. И между тем как это знание о нас самих точно так же производится при помощи отношений к внешнему, как и познание внешних вещей — при помощи отношений к нам — первое знание очень легко смешивается со всякого рода воображениями, от которых гораздо свободнее второе. Измышление о самом себе порождает мечтателя; знание тем, что происходит вне, может исцелить мечтателя.

VII. ПЛАН И РАЗДЕЛЕНИЕ ПРЕДСТОЯЩИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

§ 23

Синтетическими обыкновенно называют такие исследования, которые движутся вместе с ходом событий, т.е. от реальных принципов к реальным следствиям. Напротив, другие исследования, благодаря которым еще необъясненные феномены сводятся к вышеупомянутым принципам, обыкновенно называются *аналитическими*.

Строго говоря, всякое без исключения исследование, конечно, начинается с анализа, потому что оно прежде всего делает логически ясным и отчетливым основание познания: и затем оно переходит к синтезу, указывая принципу его отношения, феномену — его условия или необходимые предположения. Это последнее всецело составляет свойство синтеза a priori, потому что в самом основании познания еще не содержалось указания необходимых предположений.

Следует начать исследованием *Я*, как такого основания познания, которое ближе и определеннее всего приводит к психологическим реальным принципам. Отсюда тотчас вытекут математически определимые законы сознания, которые будут настолько развиты, что в общем выяснится возможность пробить здесь новую дорогу, а именно пуститься в психологию без принятых душевных способностей. Эти исследования, вместе взятые, мы желаем (*a potiori*) назвать синтетической частью нашего сочинения. За нею будет следовать аналитическая часть, которая сводит важнейшие из остальных феноменов сознания к полученному раньше знанию законов духа.

Очевидно, что синтетическая часть не имеет никаких определенных границ, до которых она простиралась бы в науке, а тем более здесь, в основной части нашего труда. Аналитическая же часть должна сообразоваться с синтетической.

ПЕРВЫЙ ОТДЕЛ

ИССЛЕДОВАНИЕ «Я» В ЕГО БЛИЖАЙШИХ ОТНОШЕНИЯХ[1]

ПЕРВАЯ ГЛАВА. *О философском определении понятия «Я»*

§ 24

«Кто такой Я?» Этот вопрос не приходит в голову обыкновенному человеку, так как он уверен в том, что очень хорошо знает самого себя. Кто задает себе этот вопрос, тот ищет в себе

[1] Ввиду особенной важности и сложности этого отдела небесполезно будет наперед указать главный ход заключающихся в нем мыслей. Наше *Я* обыкновенно считается чем-то таким, что не только само себя познает, но и возвышается над всеми временными представлениями. Различные частные представления, дающие нашему *Я* индивидуальную окраску, обыкновенно рассматриваются как нечто для него совершенно случайное. Но если бы мы захотели выкинуть из понятия *Я* все индивидуальные определения, то у нас получилось бы представление чистого *Я*, которое мы могли бы определить как тожество субъекта и объекта. Такое определение заключало бы в себе много противоречий и поэтому являлось бы немыслимым. С другой стороны, немыслимо считать *Я* и агрегатом тех представлений, которыми определяется моя индивидуальность. Таким образом, для правильного определения общего понятия *Я* надо вскрыть его отношение к частным представлениям, дающим ему индивидуальную окраску. А эти отношения сводятся к тому, что хотя в каждый отдельный момент времени мое *Я* характеризуется известными индивидуальными признаками, однако ни один из этих признаков, взятый сам по себе, не может считаться чем-нибудь неотъемлемым от этого *Я*, так как в последующие моменты он может быть заменен каким-нибудь другим, настолько же случайным, признаком. Словом, понятие нашего *Я*, хотя и не стоит в необходимой связи с тем или другим

чего-то неизвестного. Положим себе, что он нашел это неизвестное. *Кому* бы он приписал его? Без сомнения, *самому себе*. Итак, по-видимому, он уже знает себя, поскольку вообще он

отдельным представлением, однако оно необходимо связано с отдельными представлениями вообще. Но, так как ни одно из отдельных представлений, взятое само по себе, не дает представления *Я*, то, по мнению Гербарта, «само представляемое, в своем многообразии, должно обладать свойством сбрасывать оковы, в которые был бы заключен субъект, могущий познавать одни только предметы и никогда—себя». Иначе говоря: для произведения понятия *Я* находящиеся в нашем сознании представления должны вступить между собою в такие отношения, чтобы мы были «перенесены из представливания» того, что дано в каждом представлении, отдельно взятом. А для этого отдельные представления, из которых возникает *Я*, должны потерпеть какое-то изменение. Но если бы это изменение сводилось к замене одного объективного представления другим, то в результате мы все-таки не перешли от *не Я* к *Я*. С другой стороны, этого изменения нельзя понимать и как всецелого перехода того, что представляется нами как *не Я*, в представление *Я*, потому что даже независимо от вопроса о возможности такого перехода понятие чистого *Я* полно противоречий. Таким образом, в данном случае изменение представлений не может касаться их качества, и, следовательно, оно может относиться только к количественной стороне представлений. «Однако и здесь,—говорит Гербарт,—надо остерегаться недоразумения, будто может быть излишек в числе или степени представливания; ведь не может быть никакого излишка в том, что мы приняли как прямое условие *Я*. Следовательно, и количество представливания в известном смысле должно оставаться тем же самым. Но, в другом смысле, оно все-таки должно уменьшаться. «Эти соображения принуждают Гербарта рассматривать количественную сторону представлений с двоякой точки зрения: во-первых, с точки зрения *представляемого* и, во-вторых, с точки зрения *представливания*. Благодаря такому разграничению Гербарт находит возможным утверждать, что для порождения *Я* должно изменяться количество представляемого, но не представливания. Говоря словами Гербарта, «деятельность субъекта в представливании должна пребывать неуменьшаемой, но его эффект, представляемый образ, должен ослабевать, или совсем уничтожаться, и в этом должно проявлять свое бытие то, что является результатом действия нескольких взаимно противоположных представлений. «Это представление без представляемого, или эта деятельность без действия, называется у Гербарта *стремлением к представливанию*,

есть *Я*. Но что же, в таком случае, это *Я*? Можно ли его отделить от индивидуальной личности? Или для того, чтобы вообще говорить *о себе*, представлять *себя*, я по необходимости должен быть определенным индивидуумом?

Фихте объясняет *Я* как *тожество объекта и субъекта*; и с этим он согласует грамматическое понятие *Я*, в противоположность *ты* и *он*, потому что *первое лицо* есть то, которое говорит о самом себе.

Находим ли мы в самосознании хоть когда-нибудь самих себя просто и только как таковое знание о себе? Никогда. Всегда вмешивается какое-нибудь индивидуальное определение; мы находим себя мыслящими, хотящими, чувствующими, страдающими, действующими, в определенном отношении к тому, что в данный момент служит предметом мышления, хотения, чувствования и т. д. Не является ли это индивидуальное определение чем-то посторонним для *Я*, чем-то портящим и оскверняющим его?

Можно найти основания для того, чтобы ответить на этот вопрос утвердительно. Прежде всего: в вышеприведенном объяснении *Я* как тожества объекта и субъекта нет совсем никакого индивидуального определения. Далее: даже в обыденной жизни мы рассматриваем совершаемое или испытываемое нами в данный момент как нечто для нас случайное… Значит: *во временном восприятии я вообще не могу найти себя, как того, кто я собственно есть*. Это восприятие, хотя бы и *внутреннее*, все-таки, очевидно, связано с внешностью, и оттого-то оно не может проникнуть до истинного зерна нашей собственной самости.

Однако на это могли бы возразить, что вопрос касается только того *Я*, которое находится как нечто *данное*. Нельзя отрицать, что всегда мы смотрим на себя, как на таких, которые являются созданием если не момента, то всей прежней жизни; и таким способом образуется самосознание как тех, которые живут в Пекине и у Ориноко, так и тех, которые живут с нами. Если бы захотели спросить, *кем бы я был*, родившись там или здесь, то

отчего, в конце концов, получается, что «если противоположные представления объединены в одном и том же субъекте, который должен достичь самосознания, то представления превращаются в стремление к представливанию». — *Прим. перев.*

это было бы бессмысленным, потому что при этом предполагалось бы, что то же самое *Я*, которое стало у нас этим определенным человеком, могло бы стать *совершенно другим*, и что *этот другой* и я были бы равны. Иначе говоря: если бы условия определенной личности мыслились замененными другими, то тожество личности можно было бы считать за ничто. Даже допустив мнение, что одна и та же душа при различных обстоятельствах достигает различных кругов мыслей и желаний, мы все-таки не должны будем приписать самосознание одного круга мыслей и самосознание другого одному и тому же субъекту; потому что душа, совсем не являясь фактом сознания, не служит ни субъектом, ни объектом самосознания. Итак, о душе можно сказать, что приписываемое ей *Я* (Ichheit) — случайно, и что почти также случайна для этого *Я* (Ichheit) — душа, несознаваемый субстрат самосознания. Поэтому не надо оставлять *внутреннего восприятия, которое одно только может научить каждого тому, кто он такой*, и которое, с помощью воспоминания из прежней жизни, научает его этому даже довольно определенно.

§ 25

Если в обыденной жизни кого-нибудь спрашивают, кто он такой, то он называет свое положение, имя, место жительства и место рождения. Те или другие внешние определения его *Я* управляются и его поступками. Он исполняет *свою* индивидуальную должность, *свои* семейные обязанности и проч.

Имеем ли мы, кроме этого индивидуального *Я*, еще какое-нибудь другое? Не допускаем ли мы в обыденной жизни ошибки, рассматривая как нечто случайное для нашей личности те обстоятельства жизни, которые, конечно, могли быть другими? Ведь, мы все-таки познаем свою собственную личность только при этих обстоятельствах и в отношении к ним.

Конечно, этот способ представления одержал бы победу, если бы только *сам по себе он был выполнимым*. Но, во-первых: ни в одном мгновенном восприятии я не нахожу себя только как индивидуума; лучше сказать, здесь должно приходить на помощь воспоминание. В каждом новом моменте я предполагаю себя как нечто известное из предшествующего времени. А это предполагаемое известным всегда может быть лишь настолько же *неопределенным*, как сумма наполовину потухших воспоми-

наний из различных и отчасти далеких времен. Из этого следовало бы, что я не знал бы в точности, *кого* я, собственно, разумел, говоря о себе как индивидууме.

Во-вторых: индивидуальные определения меня самого являются агрегатом, который постепенно вырос и теперь еще понимается в возрастании. Если бы *Я* равнялось этому агрегату, то оно беспрерывно изменялось бы и никогда не выполнялось. Но в самосознании мы усматриваем себя как нечто известное, существующее и уже данное налицо.

В-третьих: агрегат не обладает никаким реальным единством; он есть многое; о себе же я говорю как об едином и реальном.

В-четвертых: вся сумма моих представлений, желаний и индивидуальных состояний не образовала бы никакой личности, если бы не было субъекта, для которого те индивидуальные определения служили бы внутренним зрелищем.

В-пятых: для этого субъекта, для *знания* о себе самом, является случайным то, что могло бы представляться познаваемым. Поэтому отвлекаются от частных определений познаваемого и характеризуют *Я* как одно лишь отношение внутреннего знания к любому внутреннему течению объективных явлений.

В-шестых: только что упомянутое отвлечение еще недостаточно. Иначе *Я* находило бы себя рядом непостоянных явлений, хотя и без ближайшего определения этого ряда. Но субъект не может считать равным самому себе ничего, что не было бы столь же простым, как и он.

Следовательно, из *Я* должно выделить не только многообразие индивидуальных определений, но и общее понятие этого многообразия. И вот тогда для чистого *Я* не остается ничего, кроме одного лишь тожества объекта и субъекта.

Здесь мы снова приходим к вышеупомянутому грамматическому понятию первого лица, только еще с тем отрицательным определением, что это первое лицо не может мыслить как самое себя ничего из всего того, что кажется связанным с ним индивидуальным образом.

Легко заметить, что мы исходили из *единства субъекта*, внутреннего знания, для того, чтобы исключить многообразие объективного. При этом мы приняли, что в активном знании о самом себе никто не находит множества, что, лучше сказать,

всякий рассматривает себя как единого, если ему уже предносится многообразие того, что он о себе знает. Мы присваиваем себе даже наши грезы; мы так смеемся над тем объектом, который бы мы из себя представили, если бы в бодрствующем состоянии мы были теми же самыми, какими являемся во сне. Подобно тому как мы отвлекаемся от пригрезившейся индивидуальности, для того чтобы в бодрствующем состоянии образовать понятие о самих себе, точно так же и в умозрении мы должны отвлечься от *всякой* индивидуальности, потому что с последним, внутренним зерном самих себя, с самосозерцанием, мы не можем отожествлять ничего пестрого и всячески изменяемого, и потому что многообразие объективное в *Я*, вследствие равенства с самого себя наблюдающим объектом, и этого последнего расщепило бы в агрегат многих актов знания; при этом совершенно пропало бы единство *Я*, за которое все-таки ручается собственное самосознание каждого.

§ 26

Подведя итог всем предшествующим рассуждениям, мы получаем следующее.

Философское определение *Я*, как тожества субъекта и объекта, потому кажется удаленным от данного, что оставляет в стороне *временное* восприятие. Но этим оно только доводит до конца и прямо высказывает то, что мы неопределенно начинаем в обычной жизни. Именно, в каждое мгновение мы предполагаем себя как нечто известное, и *новые* определения, приносимые мгновением, рассматриваем как нечто случайное, так что мы остались бы совершенно теми же самыми, если бы с нами произошли совсем другие события. Отсюда возникает понятие нас самих, которое не мирится ни с какими случайностями — ни с прошедшими, ни с будущими.

А так как временное восприятие или внутреннее чувство надо отделять от самопознания (Selbstauffasung) в собственном смысле, то, конечно, кажется, будто мы имеем совершенно особую основную способность к этому самопознанию. И так как все-таки довольно трудно сказать, *что* собственно служит предметом чистого самосозерцания (именно здесь чувствуется затруднение, возникающее из тех противоречий в понятии *Я*, которые подобно развиваются в следующей главе): то возника-

ет склонность наделять *чистое Я* всякими предикатами, что становится источником многих ложных заключений (между прочим, у Фихте).

Здесь уместно вспомнить утверждение *Канта*, что *Я* есть чисто интеллектуальное представление, но вместе с тем — самое бедное из всех. Первая половина этого утверждения допускает, что понятие *Я* нельзя определить внутренним восприятием. Вторая половина может служить предупреждением для тех, которые думают, что можно без труда указать содержание представления чистого *Я*. Впрочем, здесь встречается двойная ошибка: с одной стороны, в поспешном признании чисто интеллектуальной способности (Krit. d. r. V. S. 423, в конце), а, с другой, в забвении грамматического понятия *Я*, которое, противополагая и отожествляя субъект и объект, дает умозрению гораздо больше дела, чем другие бесчисленные понятия, более богатые по своему содержанию.

Кто же имеет в виду отмеченные выше трудности отделить себя от индивидуальных определений *Я*, и сверх того старается в умозрительных понятиях *Я* провести только что указанное отвлечение от индивидуального еще дальше, чем это происходит в обыкновенном сознании, тот уже может догадываться, что отношения *Я* к индивидуальности хотя и скрыты, но тем не менее даны, и что успех умозрения должен сводиться именно к вскрытию этих отношений в их необходимости, вместе с чем исчезает основная способность чистого самопознания, и внутреннее чувство получает свое надлежащее объяснение. Так бывает и на самом деле. Философское определение только доводит до крайности общее представление *Я* для того, чтобы натолкнуть его на очевидные невозможности. Отсюда ясно, что понятие *Я*, которое было обманчивым порождением нашего мышления, нуждается в некотором улучшении, и что здесь, как и в других случаях, философия должна прояснить ту темноту обычного сознания, которая вводит в заблуждение.

Итак, пока мы остаемся при следующем объяснении: *Я* есть тожество объекта и субъекта. После мы увидим, что это объяснение годится только *для начала исследования*. Мы разовьем заключающиеся здесь противоречия. Из этих противоречий мы узнаем, что в понятии *Я* следует изменить и что должно примыслить.

ВТОРАЯ ГЛАВА
Изложение заключающейся в понятии «Я» проблемы, вместе с первыми шагами к ее разрешению

§ 27

1) *Я* является как нечто данное в сознании, и понятие этого данного считается его полным выражением. Но ему недостает ни объекта, ни субъекта, следовательно, всей его материи.

2) Предполагаемое тожество субъекта и объекта противоречит неизбежной противоположности между ними; следовательно, понятие нелепо и по форме.

Объяснение первого пункта опять-таки распадется надвое. Должно показать, что недостает и объекта, и субъекта.

Прежде всего: кто или что служит объектом самосознания? Ответ должен заключаться в положении: *Я* представляет *себя*. Это *«себя»* есть само *«Я»*. Если подставить понятие *Я*, то первое положение превращается в следующее: *Я* представляет *представляющего* себя... Вместо ответа возникает бесконечный ряд, который никогда не приближается к требуемому значению, но всегда только удаляется от него. Этот ряд ошибочен уже потому, что самосознание ничего не знает об этом развитии на многие члены или о такой многократной вставке в самого себя.

Не лучше обстоит дело и со стороны субъекта. По своему понятию, *Я* должен знать о самом себе; то, что мыслится в нем субъективным, снова должно стать объективным, представляемым для нового знания (Wissen)... Следовательно, если принять, что *Я* дано объективно, то оно дано для самого себя и ни для кого другого; оно представляется самим собою. Но акт этого представливания также не может медлить; то, что есть *Я*, то по своему понятию должно и знать его; что его не знает, то и не бывает им. Оно, действительно, есть представляющее себя; как такое представляющее, оно опять должно быть представленным. Но и это новое представление, которое здесь требовалось, должно снова сделаться объектом для еще более высшего знания... Этот ряд также, очевидно, тянется до бесконечности.

Объект ни в каком случае не должен быть вещью самой по себе, он должен быть самим истинным субъектом. А так как

субъект сам по себе — ничто, и так как он есть только представливание самого себя, то именно это представливание, как порождение образа, должно быть и представляемым образом. Действие само должно быть действуемым, условие — обусловливаемым, действительный акт представливания — образом самого себя, образом, который, *как образ, ничтожен*...

§ 28

Совершенно беспредметное представливание не может служить выражением *Я*. Следовательно, прежде всего мы должны отнести к понятию *Я* неизвестный и еще только подлежащий определению объект, и посмотреть, что из этого выйдет дальше.

А сейчас необходимо признаться, что мы уклонились от собственного значения понятия; потому что мы должны были не признавать неизвестный объект, но удовольствоваться тем, что субъект вместе с тем заступает место объекта, что *Я* полагает не что-нибудь другое, но себя.

Однако это признание ничуть не должно удивлять. Ведь, само собою ясно, что противоречивое понятие, коль скоро его нельзя целиком отбросить, должно потерпеть изменение. И сделанное изменение было необходимо, потому что, как мы видели выше, в данном понятии не хватает объекта.

Тем не менее уклонение от данного приводит нас в затруднение. О представливании неизвестного объекта можно было бы сказать очень много без того, чтобы это стояло хотя бы в самой незначительной связи с предложенной проблемой. Мы находимся в опасности очутиться в произвольном мышлении, коль скоро не установим понятия *Я* во всей его строгости.

Итак, не надо упускать этого из виду. И поэтому мы можем приписать *Я* объект лишь при том предположении, что он опять исчезает из самопознания.

Если же он исчезает, то снова возникает потребность в объекте, хотя и не прямо *в том же самом*, который мы вставили сначала.

Итак, вполне возможно допустить в основании «*Я*» *многие* и *различные* объекты. И это оказывается не только вполне возможным, но, при ближайшем обсуждении, и совершенно необходимым.

Именно, мы совсем не двинулись бы в своем мышлении с места, и, по крайней мере, не ускорили бы решения пробле-

мы, если бы захотели все время вертеться около тех двух соображений, что, во-первых, *«Я» нуждается в отличном от него объекте*, и что, во-вторых, *«Я» ни на один из отличающихся от него объектов не может смотреть, как на самое себя.* Эти рассуждения привели бы нас к тому, чтобы снова отделить принятый объект, и затем опять привлечь его, для того чтобы еще раз откинуть: колебание без конца и без пользы. Если бы при этом мы захотели нарушить последовательность нашего размышления и спросить о результате, то он оказался бы противоречием: *«Я» обладает отличным от себя объектом, не обладая им.* Этого противоречия нельзя разрешить никаким разделением; потому что, пока мы говорим только о единичном, чуждом для *Я*, объекте, совсем не надо обращать внимания на то, откуда должна явиться модификация, в силу которой одно и то же в одном отношении могло бы принадлежать *Я*, а в другом — исключаться из него.

Напротив, коль скоро мы вспомним, что, снова исключая принятый объект, можно вставлять другой и опять другой, дело освещается. Именно сейчас же оказывается, что *Я* (Ichheit) опирается на *многообразное объективное основание*, каждая часть которого для него случайна, поскольку остальные части всегда могут служить опорою для *Я*, в том случае, если бы была откинута та. *Я* полагаю себя то тем, то другим, но не связан ни с чем, пока могу переменяться. Так стол, имеющий четыре ножки, хотя собственно опирается на все зараз, однако мог бы по очереди обойтись без каждой из них в отдельности, потому что его все-таки поддерживали бы остальные. Если представляется несколько объектов, то нечто в них относится к представляющему; именно — *их соединение в едином представливании* и то, что из этого далее следует.

Нам бы хотелось это первое начало умозрения сейчас же сравнить с опытом. Я нахожу себя мыслящим, хотящим, чувствующим. Но мышление есть переход от мыслей к мыслям, хотение — продолжающееся стремление из одного положения представлений в другое. Здесь переход и стремление относятся к многообразию в объективном: мы приписываем себе не само объективное, а обращение (Umherwandeln) под его многообразием. Что значит «находить себя чувствующим» — это довольно трудно объяснить. Однако и здесь можно видеть, что чувствуемое (объективное в собственном качестве) — это удовольствие или та скорбь — ничуть не передает того, на что мы смотрим как на свое собственное *Я*.

§ 29

Несколько объектов (само собою понятно, не реальных предметов, но лишь представляемых, как таковых), которые, вместе взятые, должны произвести то, на что они не были бы способны в одиночку (именно — подготовить почву для беспочвенного *Я*), взятые как простая сумма или агрегат, очевидно, не более будут пригодны к этому, чем и взятые в одиночку, сами по себе. Они должны друг друга видоизменить. Но *как* должны они измениться, этого нельзя еще определеннее указать, исходя из тех же самых оснований.

Так как мы, представляя самих себя, конечно, понимаемся не в представливании постороннего для нас объективного, и так как мы все-таки должны придти к самим себе, исходя из этого же самого представливания постороннего для нас объективного, и при помощи его самого: то только в этом объективном может лежать основание, почему мы удаляемся из его представливания. Само представляемое в своем многообразии должно обладать свойством сбрасывать оковы, в которые был бы заключен субъект, могущий познавать одни только предметы и никогда — себя.

Требование, что наше представляемое должно удалить нас из самого себя, для того чтобы мы пришли к себе, есть частное требование, содержащееся в более общем, которое гласит: наше представляемое должно известным образом переместить нас из представливания самого себя.

Так как никакое представливание, взятое в отдельности, как представливание какого-нибудь определенного *A* или *B* или *C* и т. д., не может перенести нас из самого себя, то остается только, чтобы различное представливание, поскольку оно определяется различным представляемым как такое или другое, взаимно ослаблялось, чтобы одно перемещало нас из другого.

Следовательно, многообразные представления должны друг под другом уничтожаться, если должно быть возможным «Я».

Внутреннее восприятие учит, что наши простейшие чувственные ощущения образуют различные ряды, из которых каждый заключает в себе бесчисленное множество представлений, стоящих друг к другу во всевозможных степенях противоположностей. Различные краски вытесняют друг друга из сознания;

фигуры — также; не менее подлежат этому звуки, запахи, вкусовые и осязательные ощущения. Мы не можем вполне установить представления голубого, если сюда является представление красного.

ЧЕТВЕРТАЯ ГЛАВА
Подготовка математико-психологических исследований

§ 36

В § 29 находилось положение, что многообразные представления субъекта, которому надо достичь до *Я*, должны быть противоположны друг другу, в том смысле, что одно представливание уменьшает или совсем уничтожит другое. Сейчас надо ближе обсудить, что это значит.

Прежде всего представим себе представляющее, однако еще без самосознания, и (чтобы ничего не принимать произвольно и не делать поспешных предположений) еще без всяких формальных определений понятиями, или пространством и временем: просто преданного материи ощущения, как, например, звукам, или ощущениям вкуса, обоняния, осязания (чувство зрения было бы здесь совсем неподходящим примером, или, по крайней мере, оно вызвало бы недоразумение, потому что при цветах всегда сейчас же примышляется какая-нибудь фигура и величина). Теперь требуется, чтобы это наше представляющее перешло к представливанию самого себя, но не при помощи абсолютного акта, а единственно определяясь лишь качеством тех представлений, которые мы уже предположили у него.

Следовательно, так как представление *Я* должно *не придти со стороны, а стать* из того, что тут уже есть, то это данное не может оставаться таким, каким оно есть теперь, но во всяком случае должно стать *другим.*

Однако здесь нам ничуть бы не помогло, если бы одно объективное определение переходило в другое. Если допустить, что представление красного переходит в представление голубого, или высокий звук — в низкий, то это голубое и этот низкий звук настолько же чужды представлению *Я* (которое должно возникнуть), как представления красного и высокого звука. Следовательно, таким изменением ничего бы не достигалось.

Или если бы мы захотели сказать, что объективные представления должны совершенно оставить свой вид, чтобы вместо *не Я* представить скорее *Я*, то это, даже независимо от вопроса о возможности, было бы совсем несообразным с проблемою. Ведь мы видели, что чистое *Я* есть противоречие, и поэтому упомянутое требование означает не что другое, как то, что представления из вида представимого (Vorstellbaren) должны перейти в вид непредставимого и нелепого.

Так как *Я* необходимо относится к многообразию таких объектов, которые суть *не Я*, то эти объективные представления должны оставаться в своем собственном виде, потому что иначе для *Я* снова пропал бы пункт отношения.

Если же мы оставим им их качество, то их изменение может относиться только к количеству представливания.

Однако и здесь надо остерегаться недоразумения; именно, будто может быть излишек в числе и степени представливания; ведь не может быть никакого излишка в том, что мы приняли как прямое условие *Я*. Следовательно, и количество представливания в известном смысле должно оставаться тем же самым.

Но в другом смысле оно все-таки должно уменьшаться; потому что если субъект должен придти к самому себе, то он, очевидно, не может оставаться таким образом заключенным в объективном, как мы это представляли себе до сих пор.

Здесь мы приходим к тому, чтобы породить новое понятие, которое было бы удовлетворительно во всех отношениях.

Если мы говорим, что объективное, как оно есть, негодно для того, чтобы входить в самосознание, потому что иначе мы представляли бы самих себя чем-то чуждым и другим: то здесь мы направляем свое внимание на то объективное, на те образы, которые предносятся представляющему, а не на то представливание, которое мы приписываем самому субъекту как деятельность. Следовательно, с первым пунктом совпадает наше требование, что изменение должно происходить в количестве *представляемого*, и если при этом мы можем установить неизменяемость *представливания*, субъективно взятого, то объясняются различные отношения, причем мы не наталкиваемся ни на какое истинное противоречие.

Следовательно, деятельность субъекта в представливании должна пребывать неуменьшаемой, но его эффект, представ-

ляемый образ, должен ослабевать или совсем уничтожаться; и в этом должно проявлять свое бытие (bestehen) то, что является результатом действия нескольких взаимно противоположных представлений.

Но деятельность, продолжающаяся в то время, как ее эффект, который она приносила бы в силу своих свойств (Eigenthümlichkeit), удерживается чем-нибудь чуждым, может быть названа только именем *стремления*.

Поэтому, если противоположные представления объединены в одном и том же субъекте, который должен достичь самосознания, то представления превращаются (aus Vorstellungen wird) в *стремление к представлению*.

§ 37

Только что полученные мысли мы можем сейчас сравнить с опытом. Опыт учит, что наши представления затемняются, исчезают, возвращаются снова. О том состоянии, в котором они могли бы находиться, исчезая из сознания, не может ничего сказать никакой опыт, потому что мы имеем опыт лишь постольку, поскольку действительно представляем, и желание наблюдать исчезание собственных представлений было бы равносильным желанию воспринимать свое собственное засыпание. Однако куда не достигает опыт, очень часто можно проникнуть путем умозрения: и мы сейчас только что видели, что наши представления, исчезнув из сознания, превращаются в стремление к представливанию и что, как такое стремление, они продолжаются не уменьшаясь, отчего их представляемое должно снова возвратиться, коль скоро будут побеждены препятствия, которыми они стеснялись.

Насколько мало это заключение могло быть, дано непосредственным опытом, настолько же плодотворным является оно для объяснения феноменов. И здесь оно проливает неожиданный свет на два в высшей степени важных психологических предмета — память и волю.

§ 38

Что делает для «Я» стремление к представливанию? Пока еще только в самом общем виде надо признать, что посторонние для *Я* представления должны оставаться, а их объекты исчезать, если долж-

но выступить *Я*, которое относится к ним и все-таки им противоположно. Однако для того, чтобы понять, что мы ближе подвигаемся к решению, заглянем в §28. Там было выставлено положение: «если представляется несколько объектов, то нечто в них относится к представляющему, именно — их соединение в едином представливании, и то, что из этого далее следует». Теперь можно ближе указать на то, что следует из соединения в едином представливании, именно поскольку оно образует основоположение *Я*. Не *объекты* представлений, но *живость* (Regsamkeit) самого представливания в его задержке является тем, на что можно смотреть как на образующее то, в чем мы познаем самих себя.

§39

Что между многими, друг другу противоположными представлениями задержка должна быть *взаимной*, что, следовательно, *все* объекты должны в известной степени затемняться, и что, в такой же точно степени, деятельности представливания должны превращаться в стремления, все это настолько непосредственно ясно, что не нуждается в доказательстве. К тому же внутреннее восприятие ничего не знает о таких представлениях, которые совсем не были бы подвержены затемнению; лучше сказать, нельзя отрицать того, что все известные нам ощущения, мысли, настроения, мотивы, одним словом, все, выступающее в сознании, точно так же вытесняется другим, как и само способно вытеснять другое. Каждый предмет, занимающий дух, *не стоит*, но *колеблется* в сознании, колеблется в постоянной опасности быть забытым (хотя бы на мгновение) под влиянием чего-нибудь нового.

Однако понятие взаимной задержки нуждается в некоторых пояснениях. Здесь мы смотрим на представления как на *силы*, действующие друг против друга. Но подобно тому, как в общей метафизике утверждается, что признак силы не может быть никаким реальным предикатом какой бы то ни было сущности, но что сущности лишь случайно *становятся* силами, и что они могут стать ими бесконечно многообразными способами, помимо всякого реального многообразия в них самих (ср. «Hauptp. d. Metaph.» §5): точно так же и настоящее рассмотрение представлений показывает, что всякое обнаружение силы для них случайно и возникает в массе, когда они задерживаются. Каждое от-

дельное представление прежде всего и само по себе существует только благодаря своему объекту, благодаря тому, что представляется, но исключительно благодаря этому, и определяясь как такое и никакое другое. Таким образом, действительно представляя этот предмет, оно, конечно, совсем не является *стремлением* к представливанию, потому что свойство стремления впервые выступает в задержке привходящим противоположным. И в нем совсем нет никакой деятельности, которая была бы направлена на что-нибудь постороннее и, так сказать, внешнее, потому что, сообразно своему понятию, представление состоит только в порождении и удерживании представляемого им образа; этим оно исчерпывается и, кроме того, в нем ничего нельзя найти. Встречаясь в одном и том же субъекте с другим, противоположным себе, представлением, оно впервые приходит в деятельность, через которую выступает из самого себя. Оно стесняет другое, потому что стесняется другим; а оба они стесняют друг друга в силу возникшей между ними противоположности. Эта противоположность опять-таки не есть какой-нибудь предикат того или другого из них, отдельно взятого, но формальное определение, которое имеет смысл и значение только в отношении к обоим, вместе взятым. Кто слышит тон *c*, тот слышит его по себе и через себя, а не как нечто противоположное тону *d*. Равным образом, кто слышит тон *d*, тот слышит простой звук *d*, без противоположности его тону *c*. Но кто слышит оба тона *c* и *d*, или зараз имеет в сознании оба представления, тот воспринимает не только сумму *c* и *d*, но, сверх того, и контраст между ними, и его представливание подвержено действию противоположности обоих.

Противоположность двух представлений может быть различной степени... Задержки, как непосредственные следствия противоположностей, подобно им, также должны различаться по степеням. Следовательно, то, что представления становятся силами, имеет свою *меру*, хотя и *изменяемую* меру, потому что величины противоположности допускают изменение.

Наряду с этим отделением величины мы сейчас узнаем еще другое, как возможное. Следствием задержки являются затемнение объекта и превращение представливания в стремление к представливанию. Если известная степень противоположности может произвести полное затемнение объекта, то меньшая противоположность будет иметь своим следствием только частное за-

темнение. Следовательно, это частное затемнение допускает еще некоторую степень представливания. Значит, представливание объекта также имеет степень, что подтверждается и опытом.

Но очевидно, что нет нужды принимать, будто известное представливание для того, чтобы быть более слабым сравнительно с другим, сначала должно потерпеть частное затемнение: и без всякой задержки, с самого начала, оно может быть слабее или напряженнее (stärkeres)[2]. Это опять-таки вполне известно в опыте; мы всем нашим ощущениям (Auffassungen) с самого начала приписываем какую-нибудь степень.

Если теперь это определение величины мы свяжем с вышеприведенным, т. е. различие представлений по их *напряженности* — с величиною их противоположности друг другу, то из этого должно явствовать, как будут велики в каждом случае затемнение, задержка, стремление и еще оставшееся действительное представливание. Здесь вычисление находит пригодную для себя материю.

§ 40

Затемнение представлений, в особенности если оно последовательно проходит через различные степени, имеет так много сходного с *движением*, что совсем нечего удивляться, если теория законов затемнения и противоположного ему освещения, или обратного выступания представлений в сознание, в общем построятся подобно теории законов движения тел. По крайней мере язык должен отсюда заимствовать свои выражения, если только понапрасну не должен быть придуман новый и поэтому непонятный язык.

Прежде всего и здесь мы найдем то различие между *статикой* и *механикой*, которое господствует в учении о пространственных силах; потому что *равновесие*, в противоположность еще продолжающемуся движению вследствие перевеса одних сил над другими, есть то, что прежде всего излагается и легче всего определяется и в действующих друг против друга представ-

[2] Однако здесь указывается только *логическая* возможность различных степеней напряженности и противоположности. *Реальная* возможность вытекает из общих метафизических рассуждений о случайных воззрениях на сущности и о сочетании их, как условиях нарушения и самосохранения.

лениях. Вышеупомянутый вопрос о том, насколько будет велико, при данной напряженности и данной противоположности нескольких представлений, затемнение каждого из них,—очевидно, вопрос статический; потому что здесь отыскивается такая задержка каждого представления, при которой происходило бы удовлетворение противоположности, и при которой силы не могли бы более направляться друг против друга. Однако если такое задержанное состояние каждого представления наступает не сразу, но постепенно, то возникает еще совершенно другое исследование, именно—с какою *скоростью* (будет ли она равномерной или нет) происходит затемнение, и в какое время оно заканчивается. Этот последний вопрос, без сомнения, сейчас же признается за вопрос механический.

Приведенные примеры могли бы в общем уяснить сходство механики духа с механикой тел. Однако ради сходства нельзя упускать из внимания и различия. Здесь мы не имеем никакого пространственного сложения и разложения сил; мы не имеем никакого угла, следовательно, никакого синуса и косинуса, и никакого кругового движения, мы не имеем никакого бесконечного пространства, но все движение представлений заключается между двумя устойчивыми пунктами—своим вполне задержанным и вполне не задержанным состоянием; наконец, мы не имеем никакого постоянного поступания движимого, а, следовательно, и никакого ускорения, подобного тому, которое встречается в механике тел, потому что каждое мгновенное движение представления является непосредственным результатом влекущих сил. Напротив, мы имеем здесь множество совсем других основных понятий, которых не знает механика тел и которых она не знала бы даже тогда, если бы, стремясь к аналогии механики духа, захотели исследовать взаимные стеснения множества эластичных тел (потому что их еще, скорее всего, можно было бы сравнить с представлениями). Вместо тяжести, которая давит тела книзу, здесь мы имеем естественное и постоянное стремление всех представлений вверх, для того, чтобы возвратиться к своему не задержанному состоянию; однако, это—скорее, сходство, чем различие, потому что оно указывает на то обычное влечение по определенному направлению, которое в каждое мгновение действует настолько, насколько позволяют обстоятельства.

ВТОРОЙ ОТДЕЛ

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ СТАТИКИ ДУХА

ПЕРВАЯ ГЛАВА
Сумма и пропорция задержки при полной противоположности

§ 41

Противоположность двух представлений бывает *полной*, или возможно большей, если одно из них должно быть задержано целиком, для того чтобы другое оставалось не задержанным. Правда, этот случай никогда не наступает, потому что представление задерживается только сопротивляясь, и его сопротивление всегда должно вносить известную задержку в противоположное представление. Но можно принять фикцию, что вся сила противоположности, т. е. все принуждение к погружению, падает только на одно из двух: тогда самое большее, что может произойти, — это полное погружение последнего, или полное затемнение представляемого им, при превращении всей его деятельности в простое стремление против противоположного. Более, чем погружаться, оно не может, и было бы бессмысленным стараться представить себе количество действительного представливания опустившимся ниже нуля, т. е. отрицательным.

Но противоположность можно мыслить *меньшей*. Вследствие этого одно представление могло бы оставаться совершенно не задержанным, если бы от другого задерживалась только определенная дробь, т. е., собственно говоря, если бы другое задерживалось только в определенной степени.

Различие между полной и меньшей противоположностью не зависит от напряженности представлений. Пусть одно = a, другое = b, где a и b обозначают числа, с помощью которых сравниваются напряженности обоих. Противоположность же = m, где m обозначает дробь, или самое большее, единицу. Тогда,

при полной противоположности (для которой $m=1$) как *a* должно совсем погружаться, если *b* должно оставаться не задержанным, точно так же и *b* должно совсем погружаться, чтобы оставалось не задержанным *a*; потому что задерживающее должно совершенно удалиться, если для противоположного должна исчезнуть всякая задержка и возвратиться полная свобода... При меньшей противоположности должно погружаться *mb*, если должно оставаться не задержанным *a*, или должно погружаться *ma*, если должно оставаться не задержанным *b*, потому что чем более дано задерживающего, тем более должно его исчезать, если противоположное должно оставаться нетронутым. Если бы *b* состояло из бесконечно многих малых частей, то каждой из них надо было бы приписать свойство образовывать противоположность относительно *a*, хотя и в степени *m*; но, вместе с числом частей, в *b* умножилось бы и это противоположение, находя, поэтому, свое выражение в произведении *mb*.

Предположение полной противоположности облегчит последующие исследования. Поэтому мы и начинаем с него.

§ 42

Очевидно, что при полной противоположности и при двух представлениях *a* и *b*, суммой задержки должно быть *или a или b*... Сумму задержки должно мыслить *возможно меньшей*, потому что естественным состоянием представлений является не задержанное, и все они, конечно, насколько можно, приближаются к этому состоянию. Следовательно, если *a* — более напряженное, а *b* — более слабое представление, то сумма задержки по величине равняется не *a*, но *b*.

Если же бросить взгляд на разделение суммы задержки, то сейчас же выяснится, что хотя более напряженное представление должно иметь перевес, однако невозможно, чтобы оно задерживало б*о*льшую величину, чем та, которой равно представление слабейшее, и что это последнее остается совершенно тем же самым, хотя бы более напряженное постоянно возрастало. Если, например, $a=10$, $b=1$, то хотя, конечно, *b* будет задержано почти целиком, однако более целого *b* не могло бы быть погружено даже и в том случае, если бы *a* было равно не 10, но 100. Ведь, того, что противоположно *a*, дано не более, как только *b*. Следовательно, *при увеличивании самого напряжен-*

ного из представлений сумма задержки не возрастает. Напротив, если $a = 10$, $b = 2$, то, конечно, противоположного станет более, потому что, между тем, как b от 1 возрастает до 2, a должно сопротивляться более напряженной силе, чем прежде, и поэтому-то оно более превращается в стремление; что же касается b, то, сравнительно, теперь оно не так уже сильно страдает, как прежде.

Так как сумма задержки не может быть больше b, равно как не может быть и меньше b (потому что при полной противоположности b совершенно сопротивляется a): то она, конечно, $= b$.

Подобного рода определение, при предположении полной противоположности, очень легко распространяется с двух представлений на любое количество их. Если, кроме a, самого напряженного, даны еще $b, c, d\ldots\ n$, то сумма задержки $= b + c + d + \ldots + n$, потому что b и остальные вполне противоположны a; следовательно, сумма задержки не может быть менее их суммы; но она не может быть и больше, потому что если бы все они были стеснены, то самое напряженное оставалось бы совершенно не задержанным. Если бы, напротив, мы попытались представить себе не задержанным b, то сумма задержанного $= a + c + d + \ldots + n$.

§ 43

Известно, что каждое представление тем лучше сопротивляется возникающей между несколькими представлениями противоположности, чем оно напряженнее. Следовательно, оно *страдает обратно пропорционально своей напряженности.*

ВТОРАЯ ГЛАВА

Вычисление задержки при полной противоположности и первое указание порогов сознания

§ 44

Пусть даны два представления a и b, как действующие в сознании друг против друга и находящиеся в полной противоположности. Тогда, как указано выше, сумма задержки равняется слабейшему, или $= b$; отношение задержки $= b : a$. Следовательно, можно заключить: как сумма чисел отношения относится к ка-

ждому отдельному числу отношения, точно так же и делимое (сумма задержки) относится к каждой части, или

$$(a+b)\begin{cases}:b\\:a\end{cases}=b\begin{cases}:\dfrac{b^2}{a+b}\\[2ex]:\dfrac{ab}{a+b}\end{cases}.$$

B обратно пропорционально *a*; следовательно

остаток от $a=a-\dfrac{b^2}{a+b}$

и остаток от $b=b-\dfrac{ab}{a+b}=\dfrac{b^2}{a+b}$.

Эти остатки, конечно, не отдельные куски представлений *a* и *b*, но *степени* еще оставшейся живости представлений, после того как вычисленная выше часть действительного представливания была уничтожена задержкой и превратилась в одно лишь стремление к представливанию.

Пусть теперь будут даны три представления, именно *a*, *b*, *c*, из которых *a*—самое напряженное, а *c*—самое слабое. Тогда сумма задержки $=b+c$; отношение задержки $=\frac{1}{a}, \frac{1}{b}, \frac{1}{c}$ или *bc, ac, ab*; и пропорции:

$$(bc+ac+ab):\begin{cases}bc\\ac\\ab\end{cases}=(b+c):\begin{cases}\dfrac{bc(b+c)}{bc+ac+ab}\\[2ex]\dfrac{ac(b+c)}{bc+ac+ab}\\[2ex]\dfrac{ab(b+c)}{bc+ac+ab}\end{cases}.$$

Откуда остатки от $a=a-\dfrac{bc(b+c)}{bc+ac+ab}$;

от $b=b-\dfrac{ac(b+c)}{bc+ac+ab}$;

от $c=c-\dfrac{ab(b+c)}{bc+ac+ab}$.

Легко видеть, что это может быть продолжено для четырех представлений и более.

Теперь несколько вычислений на числах. Прежде всего, для двух представлений.

Если $a=1$, $b=1$, то остаток от $a={}^1\!/_2$,
от $b={}^1\!/_2$.

Если $a=2$, $b=1$, то остаток от $a={}^5\!/_3$,
от $b={}^1\!/_3$.

Если $a=10$, $b=1$, то остаток от $a=\frac{109}{11}$,
от $b=\frac{1}{11}$.

Если $a=11$, $b=10$, то остаток от $a=\frac{131}{21}$,
от $b=\frac{100}{21}$.

Очевидно, что остатки различаются гораздо больше, чем сами представления. Однако остаток от b никогда не может стать $=0$, потому что даже если $a=\infty$, то количество, выражаемое формулою $\frac{b^2}{a+b}$, будет бесконечно малым.

Теперь для трех представлений.

$a=1$, $b=1$, $c=1$, остаток от $a={}^1\!/_3$, от $b={}^1\!/_3$, от $c={}^1\!/_3$,

$a=2$, $b=1$, $c=1$, остаток от $a={}^8\!/_5$, от $b={}^1\!/_5$, от $c={}^1\!/_5$.

Если бы здесь вместо b и c было бы дано одно представление, равное по своей напряженности $b+c$, то от него получился бы тот же остаток, что и от a, т. е. остаток каждого был бы $=1$.

И при трех представлениях остаток от b не может стать $=0$; иначе $bbc+abb-acc$ должно было бы $=0$, чего не может быть, так как b не должно быть меньше c, т. е. или $abb>acc$ или $abb=acc$, так что положительное всегда имеет перевес.

Напротив, остаток от c, конечно, может стать $=0$.

§ 45

При настоящих исследованиях, общие формулы могут иметь своею целью не что иное, как обозрение всего поля возможности, или, точнее, следствий возможных предположений.

§ 47

Так как принято говорить о вступлении представлений в сознание, то *порогом сознания* (Schwelle des Bewusstseins) я называю

ту границу, которую, по-видимому, переступает представление, переходя из состояния полной задержки к некоторой степени представливания. *Вычисление порога* есть сокращенное выражение вычисления тех условий, при которых представление способно произвести еще только бесконечно малую степень действительного представливания, и при которых, следовательно, оно стоит прямо на этой границе. Так как мы говорим о восхождении и погружении представлений, то я называю представление находящимся *ниже порога*, если у него не хватает силы выполнить вышеупомянутые условия. Хотя состояние, в котором оно тогда находится, всегда равняется полной задержке, однако оно может быть *более* или *менее ниже* порога, смотря по тому, более или менее не хватает ему напряженности и более или менее надо к нему прибавить, чтобы оно достигло порога. Точно так же представление бывает *над порогом*, поскольку оно достигает известной степени действительного представливания.

Если речь идет о тех условиях, при которых представление стоит прямо на пороге в состоянии равновесия, то этот порог мы называем *статическим*. Ниже будут указаны и *механические* пороги, которые стоят в зависимости от законов движения представлений. Под статическими порогами находятся некоторые, которые зависят от соединений и слияний нескольких представлений: в отличие от них, те, которые определяются только напряженностью и противоположностью простых представлений, называются *общими* порогами. Первый вид общих порогов является при полной противоположности.

§ 48

Уже в § 4 было указано, что надо понимать под выражением: «факты сознания». В § 18 была речь о различии между тем, что происходит в сознании, и тем, что сознается. К этому различению вынуждает недостаток языка, в основе которого лежит недостаток психологических воззрений. Именно многие представливание и самонаблюдение этого представливания считают нераздельными, или даже совершенно смешивают одно с другим. Поэтому выражение «сознание» имеет два смысла, смотря по тому, обозначает ли оно все действительное представливание (т. е. восхождение некоторых представлений за порог, поднятие их над совершенно задержанным состоянием), или же наблюдение этого

представливания *как нашего*, связь его с *Я*. Здесь мы везде употребляем слово «сознание» в его первом смысле; для второго же мы воспользуемся выражением: «сознавать вещь».

Правда, этим еще не решается вопрос о так называемых бессознательных представлениях, или, как мы выразились бы, о тех представлениях, которые находятся в сознании, хотя и не сознаются. Но, *во-первых*, если принять во внимание все предшествующее, то ясно, что мы гораздо ранее откроем те законы, по которым представления выступают в сознании, чем те, по которым *Я* может быть понято как представляющее. Самонаблюдение, без сомнения, есть нечто несравненно более запутанное, чем простое восхождение за порог; и поэтому в исследовании первое совсем должно быть отделено от второго. *Во-вторых, мы нуждаемся в каком-нибудь имени для совокупности одновременно происходящего представливания*; и для этого едва ли можно найти более подходящее слово, чем «сознание». Оно так важно потому, что для каждого представления, содержащегося в нем в определенный момент времени, оно образует сферу действия, между тем как все одновременно действующие представления тем или другим способом взаимно аффицируются и, вместе взятые, порождают только что данное состояние духа. Впрочем, если бы показалось, что, говоря о несознаваемых нами представлениях в сознании, мы искажаем словоупотребление, то надо вспомнить, что даже в самой обычной речи выражением «*он — без сознания*» обозначается состояние, весьма отличающееся от того, к которому в большинстве случаев приближается поэт или мыслитель, когда, *забывшись*, он углубляется в свой художественный или научный предмет.

ТРЕТЬЯ ГЛАВА
Изменение предшествующего при меньшей противоположности

§ 54

Если даны два представления a и b и степень задержки $= m$ (ср. § 41), то

$$(a+b):\begin{cases} b \\ a \end{cases} = mb:\begin{cases} \dfrac{mb^2}{a+b} \\ \dfrac{mab}{a+b} \end{cases}.$$

$p = a - \frac{mb^2}{a+b}$ есть остаток от a,

$q = b - \frac{mab}{a+b}$ есть остаток от b.

Оба остатка вместе $= a + (1-m)\,b$, откуда, если один уже вычислен в десятичных дробях, надо только отнять его, чтобы найти другой.

Примеры:

если $a=1$, $b=1$, $m=\frac{1}{2}$, то $p=\frac{3}{4}$, $q=\frac{3}{4}=0{,}75$;
» $a=1$, $b=1$, $m=\frac{1}{4}$ » $p=\frac{7}{8}$, $q=\frac{7}{8}=0{,}875$;
» $a=1$, $b=1$, $m=\frac{3}{4}$ » $p=\frac{5}{8}$, $q=\frac{5}{8}=0{,}625$;
если $a=2$, $b=1$, $m=\frac{1}{2}$, то $p=\frac{11}{6}=1{,}833\ldots$, $q=\frac{2}{3}=0{,}666\ldots$;
» $a=2$, $b=1$, $m=\frac{1}{4}$ » $p=1{,}916\ldots$, $q=0{,}833\ldots$;
» $a=\infty$ » $p=a$, $q=(1-m)\,b$.

ЧЕТВЕРТАЯ ГЛАВА
О полных соединениях представлений

§ 57

Великим принципом, который, хотя и не так очевидно, руководил предшествующими исследованиями, и который должен яснее определять следующие, является *единство души*. Так как все представления существуют вместе в одном представляющем, как его деятельности (самосохранения), то они должны образовать одно интенсивное действие, поскольку они не противоположны и не задержаны. Поэтому же они должны и задерживаться, поскольку с ними приносит это их противоположность.

Целыми классами представлений образуются различные непрерывности (continua). Все цвета дают одну непрерывность, фигуры — другую, тоны — третью, гласные — четвертую, даже согласные могут быть, по крайней мере, сопоставлены; об ощущениях обонятельных, вкусовых и осязательных едва ли нужно вспоминать. И опыт показывает, что хотя различные представления, взятые из одной непрерывности, друг другу противоположны, однако представления, взятые из разных непрерывностей, не проти-

воположны. Представление слышимого не задерживает цвета, скорее, слышимое слово, видимый шрифт и совершенно отличная от того и другого мысль, составляющаяся из многих, воспринимаемых различными чувствами, свойств какой-нибудь вещи,— все это вступает в связь, которая была бы необъяснимой, если бы громадная различаемость столь разнородных представлений считалась задерживающей противоположностью.

Представления из разных непрерывностей могут связываться целиком, так что они образуют только одну силу, и как таковая, являются в вычислении. Подобную связь я называю *полным соединением* (Complication). Представления из одной непрерывности, вследствие существующей между ними противоположности, могут связываться не вполне (если они не вполне однородны, как, например, повторения одного и того же восприятия). Тогда из их напряженности и противоположности получается закон, определяющий, насколько тесным может быть их объединение. Подобные объединения я называю *слияниями* (Verschmelzungen). Наконец, вследствие случайного препятствия, могут быть как *неполные соединения*, так и *неполные слияния*.

ПЯТАЯ ГЛАВА
О неполных соединениях

§ 63

Пусть представление = *a* какою-нибудь силой задержано до остатка = *r;* равным образом, представление = α, из другой непрерывности, задержано до остатка = ρ[1]. Следовательно, если они сходятся в сознании, то остатки *r* и ρ связываются в одну целостную силу, которая, однако, неотделима от целых, хотя и не целиком связанных, представлений *a* и α. Если одно из них задерживается еще больше, то не только оно само сопротивляется всею своей нераздельною силой, но вместе с ним и для него действует еще известная помощь (Hülfe), которую оказывает ему другое представление. Определение этой помощи являет-

[1] Буквы, взятые из разных алфавитов, обозначают представления, взятые из разных непрерывностей.— *Прим. перев.*

ся нашею первой задачей. Ясно, что помощь была бы полной, если бы r было $= a$ и $\rho = \alpha$. Насколько же r не хватает до a и ρ до α, настолько же должна уменьшиться долженствующая быть оказанной помощь. Отсюда вытекает следующее.

Во-первых: если a получает помощь, то помогающее количество $= \rho$.

Во-вторых: целая помощь $= \rho$ уменьшается вследствие того, что ею может воспользоваться не целое a, но только его дробь. Эта дробь $= \frac{r}{a}$.

То и другое вместе дает помощь $= \frac{r\rho}{a}$. Равным образом та помощь, которую может получить α, $= \frac{\rho r}{\alpha}$

Поэтому из целых представлений и приходящих к ним помощей образуются целостные силы, одна из которых $= a + \frac{r\rho}{a} = \frac{a^2 + r\rho}{a}$, а другая $\alpha + \frac{r\rho}{\alpha} = \frac{\alpha^2 + r\rho}{\alpha}$.

ШЕСТАЯ ГЛАВА
О слияниях

§ 67

В слияниях степень связи зависит не только от случайных обстоятельств (как при соединениях неоднородных представлений, каковы, например, звук и цвет), но ограничивается степенью задержки самих слитых представлений.

Однако нужно различать двоякого рода слияние: *до* и *после* задержки.

Именно, прежде всего, ясно, что, вследствие единства души, все, что взаимно не сопротивляется, должно стать одною интенсивной единицей. Отсюда—слияние *после* задержки. Те противоположные представления, задержка которых произошла, сливаются именно так, как будто бы теперь они уже *более* не задерживаются. Остатки образуют целостную силу, подобную той, которая получается при неполных соединениях,—однако с тем различием, что соединение становится полнее, если соединяемые представления восходят зараз; напротив, если слитые восходят выше своего пункта слияния, то задержка начинается снова.

От этого отличается слияние *до* задержки. Оно зависит от известной степени однородности представлений. Оно не может иметь места при вполне противоположных представлениях, которые, однако, подвержены другому слиянию, происходящему после задержки. Прежде всего, возьмем два вполне однородных представления, как, например, представления, возникающие при виде двух одинаково окрашенных пунктов, или при слушании двух одинаково настроенных струн. Само собою понятно, что эти однородные представления вполне (и мгновенно) сливаются в одну интенсивность представливания. Но что произойдет из того, если одновременно находится не задержанною пара *бесконечно близких*, т. е. почти однородных, представлений, и если их противоположность бесконечно мала? Конечно, следствие может только бесконечно мало отличаться от того, что замечено выше. Однако противоположность задерживает полное объединение. И,—что самое главное,—ее нельзя отделить от однородного. Только в мыслях, сравнивая одно представление с другим, можно разложить его на равное и противоположное; в действительности же это—не истинные составные части простых и равных себе представлений. Так, восприятие фиолетового или зеленого цвета, равно как и любого музыкального тона, конечно, есть простое восприятие, хотя бы и было допущено, как случайное воззрение[2], разложение первого на красный и голубой и т. д. А так как однородное сейчас же и непременно должно слиться, и так как оно не может, отделившись от противоположного, слиться само по себе, но, скорее, и это противоположное должно, вместе с ним, принять участие в слиянии,—то прежде действительного объединения происходит битва, исход которой определяет, насколько тесно будет действительное объединение. Следовательно, однородное представление (никогда не надо забывать, что мы говорим о простых представлениях, а не о соединениях) прежде всего обнаруживается как *стремление к слиянию*. А это стремление при бесконечно близких представлениях встретит только бесконечно малое сопротивление.

Теперь, наоборот, допустим представления, противоположность которых имеет конечную величину. Тогда, во-первых,

[2] «Случайным воззрением» у Гербарта называется взгляд, имеющий одно лишь методологическое значение.—*Прим. перев.*

слияние может совершиться лишь постепенно, именно по мере того, как постепенно исчезают противоположности стремлению объединения; во-вторых, из степени противоположности и однородности должна быть вычислена напряженность стремления к объединению, а, затем, и то, насколько будет сильным это стремление в отношении к противоположностям, как будет велико действительное объединение, и какая, следовательно, получится под конец целостная сила.

ТРЕТИЙ ОТДЕЛ

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ МЕХАНИКИ ДУХА

ПЕРВАЯ ГЛАВА
О погружении представлений

§ 74

Если равновесие уже дано, то оно может быть нарушено только новою, привходящею силой. Однако, говоря о представлениях, прежде всего надо заметить, что не следует предполагать равновесия как их начального состояния. Скорее, изначала все они совершенно не задержаны и в этом-то своем естественном состоянии они образуют (если только дано вместе несколько противоположных представлений) сумму задержки; а эта последняя должна погружаться, вместе с чем сейчас же получается движение представлений. В порядке исследований, мы, прежде всего, должны были определить равновесие представлений; в действительности движение предшествует равновесию.

Сумма задержки, погружаясь, в каждое мгновение имеет определенную *скорость*, и в течение *времени*, протекшего до известного момента, погружается определенное количество. И то, и другое следует вычислить.

Или, быть может, на погружение совсем не тратится времени? Быть может, не задержанное представливание переходит к надлежащему задержанному с бесконечною скоростью, внезапно? Внутренний опыт, поскольку здесь позволительно к нему обратиться, отвечает, что, конечно, для каждой смены наших душевных состояний требуется время. Но это можно узнать с большою определенностью и *a priori*. Между не задержанным и надлежащим образом задержанным состоянием заключается непрерывный ряд посредствующих состояний; через каждое из них нужно было бы последовательно пройти даже при бесконечно быстром переходе, если бы таковой имел место.

Но при каждом из этих посредствующих состояний необходимость дальнейшего погружения бывает меньшей, чем при предшествующей задержке, еще далее отстоящей от цели. Следовательно, представления, исчезая из сознания, стесняются меньше. Поэтому погружение суммы задержки должно происходить с уменьшающеюся скоростью, а для того, чтобы скорость могла уменьшаться, требуется время. Это же каждый может любым образом перевести на свой метафизический язык. Идеалист, и даже кантианец, всегда может предварительно заметить, что здесь речь идет только о феноменах, и что погружению представлений время принадлежит в том же самом смысле, в каком и движение тел требует пространства и времени. Здесь не место различать ложное и истинное в учении о пространстве и времени, или ближе выяснять в высшей степени бедную противоположность между феноменами и ноуменами.

В каждое любое мгновение необходимость погружения суммы задержки настолько велика, насколько велико еще не задержанное количество последней. То, что действительно погружается в это мгновение, пропорционально и этому мгновению, и этой необходимости. Если S есть сумма задержки, σ — задержанное в течении времени t, то $= \frac{\rho r}{}$

Едва ли нужно напоминать, что не следует соблазняться аналогией с механикой тел и представлять себе здесь движение (Fortgehen) с однажды приобретенною скоростью. Представления, по своей природе, в сознании всегда стремятся вверх; и их погружение — совсем не пространственное движение, но вынужденное затемнение представливания. Погружение, взятое в каждый момент, всегда есть непосредственное выражение нужды к погружению. Следовательно, между тем как в механике тел сила определяет только дифференциал скорости, здесь прямо является сама скорость. Напротив, здесь мы не имеем совсем никакой равномерно действующей силы, но всегда только изменяемую.

Уравнение $dt = \frac{d\sigma}{S - \sigma}$ через интеграцию дает

$t = \log \frac{\text{Const.}}{S - \sigma}$.

Если $t = 0$ и $\sigma = 0$, то Const. = S, т. е.

$t = \log \frac{S}{S - \sigma}$

Задержанное, или $\sigma = S\,(1-e^{-t})$.

Еще должно быть задержано $S-\sigma = Se^{-t}$.

Вследствие большой важности этих формул я подставлю под них следующие числа для тех, кому показались бы трудными величины вроде e^{-t} и $1-e^{-t}$.

Если $t = 1/4$, то $e^{-t} = 0{,}788\ldots$; $1-e^{-t} = 0{,}2211\ldots$;
» $t = 1/2$, » $e^{-t} = 0{,}6065\ldots$; $1-e^{-t} = 0{,}3934\ldots$;
» $t = 1$, » $e^{-t} = 0{,}3678\ldots$; $1-e^{-t} = 0{,}6321\ldots$;
» $t = 2$, » $e^{-t} = 0{,}1353\ldots$; $1-e^{-t} = 0{,}8646\ldots$;
» $t = 3$, » $e^{-t} = 0{,}0497\ldots$; $1-e^{-t} = 0{,}9502\ldots$

Прибавим к этому (что очевидно на первый взгляд), что когда $t=0$, или в начале протекания времени, $e^{-t} = 1$ или сумма задержки еще совсем не задержана; когда $t = \infty$, или после бесконечно долгого протекания времени (что, само собою понятно, может быть только фикцией, которую допускают вместо самой крайней границы), $e^{-t} = \frac{1}{\infty}$, $Se^{-t} = S \cdot \frac{1}{\infty}$ или сумма задержки задерживается до бесконечно малого остатка, т. е. задержка, попросту говоря, *целиком* не выполняется *совсем ни в какое время*. Таким образом, теперь выяснилось поступание задержки. Сначала она почти удвояется, если удвояется время; но если время $= 1/4$ увосьмерилось, или если $t=2$, то задержанное в то первое время даже и не учетверяется, потому что 0,86... еще не вполне выражает собою произведение $4 \times 0{,}22\ldots$ Далее, даже при самом длинном продолжении времени задержка подвигается крайне мало, даже совсем незаметно, хотя и беспрестанно, *так что настроение духа очень скоро почти успокаивается, но никогда не успокаивается совершенно.*

ВТОРАЯ ГЛАВА
О механических порогах

§ 77

Только вновь пришедшие представления могут взболомутить настроение, находящееся в состоянии почти полного покоя.

Привходящее образует сумму задержки, которая должна погружаться. В этом погружении принимают участие и прежде данные представления, и хотя при этом они падают ниже сво-

его статического пункта, однако скоро они опять поднимаются до него. При этом *на время* они могут попадать на тот порог сознания, который для этого случая мы выше (в § 47) уже назвали *механическим порогом.*

Чтобы легче объяснить это, прежде всего, допустим, что к находящимся уже в равновесии и слившимся после задержки представлениям *a* и *b* привходит настолько слабое *c*, что, наряду с ними, оно должно погрузиться на давно уже известный статический порог. Тогда в статическом отношении оно не может иметь никакого влияния на *a* и *b*. Но прежде, чем перейди из не задержанного состояния в задержанное, оно должно быть вынуждено к погружению представлениями *a* и *b*; при этом оно, в свою очередь, действует на них, принуждая, следовательно, и их погрузиться ниже своего статического пункта, на котором они уже были. Это будет продолжаться до тех пор, пока не будет совершенно стеснена сумма задержки, возникшая благодаря *c*. Но для этого не нужно никакого бесконечного времени, потому что стремление тех представлений возвратиться на свой статический пункт содействует этому и ускоряет все движения. Между тем как *a* и *b* снова восходят, *c* приводится к порогу. Но заметим, что *здесь движение, продолжаясь, может происходить не по одному закону. Один* закон движения будет иметь место, пока *a* и *b* погружаются, и выступит *другой* закон, когда они снова начнут подниматься. Между ними может быть еще и *третий*, именно — если *b* стесняется к порогу, то это должно замедлить количество времени, т. е. может произвести только однообразное давление на остальные, далее погружающиеся представления.

ТРЕТЬЯ ГЛАВА
О воспроизводимых представлениях, с простейшей точки зрения

§ 81

Три представления могут находиться в равновесии друг с другом. Если два из них погружаются ниже своего пункта равновесия, то третье снова может подняться *настолько же, насколько теряют те, вместе взятые.* Сумма задержки при этом только

иначе разделяется. Что представление, которое может восходить и будет восходить — это не подлежит никакому сомнению. Однако существует закон, по которому оно восходит постепенно, с уменьшающейся скоростью, потому что, чем выше оно уже поднялось, тем меньшей становится необходимость в изменении его состояния для того, чтобы оно вполне ясно выступило в сознании. Нужные для этого внезапные переходы из одного состояния в другое настолько же мало имеют место, как и внезапное погружение суммы задержки, т. е. как и полное наступление надлежащего затемнения представливания сейчас же после того, как дано для этого основание.

ЧЕТВЕРТАЯ ГЛАВА
Об опосредствованном воспроизведении

§ 86

Нам предстоит весьма важное исследование, которое не только обнимает собою то, что обыкновенно обозначается именем ассоциации, но своими следствиями глубоко проникает в затемненный ложною метафизикой вопрос о формах опыта.

Если мы допустим, что представление само собою поднимается от механического порога, или что ему позволено подняться от статического порога, вследствие того, что привходящее представление дает ему свободу, то оно всегда будет стараться тащить вместе с собою то, что связано с ним при помощи каких-нибудь слияний и соединений. Следовательно, это слитое или соединенное воспроизводится опосредствованным способом; и здесь место исследовать и этот феномен, потому что он обыкновенно сопровождает рассмотренные выше.

Подготовкой должна послужить совсем простая проблема, которая хотя и никогда не может встретиться в действительности свободною от побочных определений, однако сейчас же осветит главные положения.

От двух представлений p и π слиты или соединены остатки r и ρ. Предположим, что оба представления каким бы то ни было образом погрузились до порога. Если бы вдруг для p исчезла всякая задержка, то p направилось бы в сознание по закону, указанному в § 81. Но π получает от p происходящую от слияния или

соединения помощь $= \frac{r\rho}{\pi}$ (§ 63, 69). Эта помощь, собственно, есть стремление представления p (или души, поскольку она представляет p), направленное на то, чтобы снова поднять π на пункт слияния или соединения, т. е. снова внести в сознание от π количество p. Это стремление продолжается до тех пор, пока не будет достигнута цель. Собственная напряженность этого стремления $= r$, но оно может действовать на π только в степени $\frac{\rho}{\pi}$ потому что только в этой степени оно усвояется этим представлением. Сверх того, стремление уменьшается по мере своего удовлетворения; причем следует повторить рассуждения § 74 и 81.

Если бы теперь было возможным, чтобы представление p действовало только само по себе, не задерживаясь другими силами и не получая от них помощи, то что произошло бы из этой деятельности?

Во-первых, как уже упомянуто, p само собою поднялось бы в сознании по тому закону, который, если q обозначает снова выступившее от p в конце времени t, выражается в следующем уравнении:

$$(p-q)dt = dq \text{ или } t = \log\frac{p}{p-q},\ p(1-e^{-t}) = q.$$

А во-вторых: вместе с этим помощь $\frac{r\rho}{\pi}$ таким образом воздействовала бы на π (которое здесь мы рассматриваем как совершенно инертное и пассивное), что если выступившее от $\pi = \omega$ т. е. если количество того, что еще должно вступить до пункта слияния, $= \rho - \omega$ то это уравнение должно было бы значить:

$$\frac{r\rho}{\pi}\cdot\frac{\rho-\omega}{\rho}\cdot dt = d\omega.$$

Дроби $\frac{\rho}{\pi}$ и $\frac{\rho-\omega}{\rho}$ здесь — простые числа, на которые множится сила r.

Выходит, что

$$\omega = \rho\left(1 - e - \frac{rt}{\pi}\right).$$

Этот результат ясно показывает нам, как ω зависит от ρ, r, t и π.

Из всего этого вытекает следующее.

Во-первых: выступившее от π в конце времени t, именно ω, прямо пропорционально тому количеству от π, которое было слито с p.

Во-вторых: чем большая часть от *p* слита с π, тем скорее выступающее приближается к своей границе = ρ.

В-третьих: чем больше само π, тем медленнее поднимается оно вследствие помощи.

В-четвертых: действие помощи никогда не оканчивается, хотя оно скоро может очень близко подойти к своей цели.

ПЯТАЯ ГЛАВА
О временном возникновении представлений

§ 94

Предмет, который мы теперь рассматриваем, ближе всего относится к общей метафизике.

В конце третьей главы первого отдела было выставлено положение, что представления суть не что иное, как самосохранение души в ее собственной сущности, потому что при этом разнообразие представлений, происходит от разнообразия нарушений, которым душа сопротивляется в каждом самосохранении[1].

В общей метафизике с понятием нарушения связывается понятие сочетания. Сочетание может быть неполным, и тогда оно имеет степень, которая относится к полному сочетанию, как дробь к единице.

Полному сочетанию соответствует полное нарушение и полное самосохранение, причем последнее было бы здесь представлением в самой высшей степени своей напряженности (in Maximum der Stärke), чего нельзя указать в опыте. Однако так как степень сочетания указывает на степень нарушения и на степень самосохранения, то *maximum* напряженности, которую могло бы иметь представление, можно рассматривать как идеальную единицу, дробью которой является действительное представливание.

Как душа нарушается, вынуждаясь этим к представлениям, это является не только сложным метафизическим, но и в высшей степени запутанным физиологическим вопросом, о котором я должен совершенно умолчать в этом месте.

[1] Ср. примечание переводчика к статье «О возможности и необходимости применять в психологии математику». — *Прим. перев.*

Здесь же заметим предварительно, что *раз образованные представления остаются в душе* (иначе, в силу предшествующих исследований, никогда не могло бы выполниться самосознание), *что, следовательно, если известное нарушение продолжается в течение какою-нибудь времени, то тогда накопляется вновь возникающее в каждый момент представливание*, откуда явствует интеграл, дифференциалом которого является представливание, порождаемое в данный момент.

Этот дифференциал был бы постоянною величиной (Constant), и его интеграл был бы прямо пропорционален времени, если бы оставалось всегда равным увеличение представливания в момент. Но тогда все количество увеличивающегося представливания, подобно времени, шло бы в бесконечность.

Напротив, если для каждого представливания существует maximum возможной напряженности, то с первого взгляда видно, что увеличение в данный момент (или вышеупомянутый дифференциал) должно быть пропорциональным удалению от maximum'а. Именно тогда возможность порождения такого представления с самого начала является конечной величиной; и эта возможность уменьшается как раз настолько, насколько увеличивается количество уже порожденного представливания того же самого вида. Мы обозначим ее (возможность) именем *восприимчивости* (Empfänglichkeit). Пусть она *первоначально* = φ, и, следовательно, постоянная величина; в течение времени t порождается количество представливания = z. Тогда, под конец t, восприимчивость увеличивается еще на $z=\varphi$. Пусть, далее, напряженность нарушения = β (при этом будем представлять себе такую напряженность, с которою дается чувственное впечатление, т. е. яркость цвета, интенсивность запаха, вкуса, тона), и для краткости пусть β остается неизмененной. Тогда мы имеем уравнение:

$$\beta(\varphi-z)dt=dz,$$

откуда $z=\varphi(1-e^{-\beta t})$.

В бесконечное время становится $z=\varphi$, или прогрессивно возрастающее представливание достигает своего *maximum'а*.

ШЕСТАЯ ГЛАВА

Об уменьшении и возобновлении восприимчивости

§ 98

Всякая непрерывность (Coninuum) возможных представлений в то же время есть и непрерывность возможных самосохранений души. И таким представлениям, которые бесконечно близки, принадлежать самосохранения почти равного вида, т. е. такие самосохранения, одно из которых является только самым незначительным видоизменением другого. Немного отдаленным представлениям соответствуют менее однородные самосохранения. Совершенно различные самосохранения могут иметь место только при полной противоположности представлений.

Чтобы хорошенько понять это, припомним, что самосохранение души и представления — совершенно одно и то же, только в различных отношениях, подобно логарифмам и показателям степеней.

Словом «*представления*» мы ближе всего обозначаем феномены, поскольку можно их встретить в сознании. Напротив, выражение *«самосохранение души»* обозначает реальный акт, который непосредственно производит феномен. Этот реальный акт не является предметом сознания, потому что он есть та самая деятельность, которая делает возможным сознание. Таким образом, самосохранение души и представление относятся друг к другу как *действие* (Thum) и *бывание* (Geschehen).

Если это предположить, то очевидно, что уменьшение восприимчивости, закон которого указан в предшествующей главе, должно распространяться не только на совершенно однородные, но отчасти и на неоднородные представления. Самосохранение, поскольку оно уже выполнено и прогрессивно происходит, не может происходить еще раз: на этом основывается уменьшение восприимчивости. Следовательно, *если одно представление или самосохранение отчасти однородно другому, то первым отчасти исчерпывается и восприимчивость другого.* Теперь мы выведем из этого ближайшие следствия.

Два восприятия той же самой непрерывности могут быть или одновременными или последовательными.

Если одновременные восприятия однородны отчасти (как, например, красный и фиолетовый или два тона одной и той же октавы), то исчерпываемая ими восприимчивость отчасти та же самая. Здесь должно снова применить то же самое разложение представлений на равное и противоположное (не в действительности, но в мышлении), которое имело уже место выше, в § 67, 71, 72. Поскольку восприятия однородны, постольку же в обоих происходит только одно (einerlei) самосохранение, в начале с удвоенной интенсивностью, которая уменьшается тем быстрее, чем напряженнее была она в самом начале. Напротив, насколько представления взаимно противоположны, настолько же в самосохранениях заключается нечто разнородное; в начале оно обладает более незначительной интенсивностью и уменьшение восприимчивости в отношении ее не может двигаться так быстро. Из этого следует, во-первых, что количество представливания, — так сказать, его масса, — бывает меньше, чем если бы каждое из двух представлений могло быть образовано особо и с неповрежденной восприимчивостью; во-вторых, — что у двух вместе взятых представлений однородного, сравнительно с противоположным, бывает меньше, чем его должно было бы быть в сумме обоих, если бы они возникали особо. В-третьих: тем не менее оба представления суть точь-в-точь те же самые, какими они были бы и в отдельности.

§ 99

Что восприимчивость возобновляется, это должно считать в высшей степени вероятным уже в силу опыта. Немногие часы, не говоря уже о дне, должны были бы, согласно предшествующим рассуждениям, если не в строгом смысле *совершенно* исчерпать первоначальную восприимчивость, то все-таки свести ее на крайне малую, едва допускающую сравнение с первоначальной напряженностью, дробь, которая сама все еще уменьшается и скоро, в свою очередь, сделается почти несравнимой со своей прежней величиной. Если это применить к течению человеческой жизни, то восприимчивость зрелого возраста должна была бы обладать немыслимой малостью.

Но можно понять и ближе определить и то, *как* возобновляется восприимчивость... Каждое самосохранение души, следо-

вательно, каждое представление, имеет крайний предел, достигая которого оно выполнялось бы. Еще не достигши этого крайнего предела, оно может только возрастать. Восприимчивость уменьшается, поскольку уже произошло то, что должно было произойти в душе, вследствие восприятия. Следовательно, обратно: *восприимчивость* не *уменьшается, поскольку теперь еще* не *происходит того, что должно произойти.*

Отсюда можно было бы заключить, что восприимчивость возобновляется уже вследствие того, что *задерживаются* представления, образованные в более раннем восприятии. Однако без ближайших определений это было бы слишком смелым заключением; потому что, пока вышеупомянутые представления задержаны только отчасти, пока они понимаются еще в прогрессирующей задержке, до тех пор они еще действуют в сознании, направляясь сообразно состоянию остальных представлений. Однако если представление находится на *статическом* пороге, то оно, как мы давно уже знаем, не оказывает никакого влияния на все то, что происходит в сознании. Даже в тот момент, когда оно достигает порога, выступает новый закон движения для представлений, еще находящихся в сознании, закон, являющийся выражением и следствием этой независимости (§ 75). Правда, теперь душа продолжает испытывать стремление к восстановлению этого вида самосохранения или этого представления; но она совершенно связана в этом стремлении: ведь это стремление есть изолированная модификация души, так как само по себе оно совсем не способно изменить и образовать действительного представливания, состояния сознания. Следовательно, здесь действительно является тот случай, когда восприимчивость не может уменьшаться. Более раннее представление не подчинено *действительным* деятельностям души ни непосредственно — как представление, ни посредственно — при помощи воздействия на состояние сознания.

Итак, мы можем выставить положение: *восприимчивость для известного восприятия возобновляется по мере того, как раннее однородное представление приводится на статический порог.*

СЕДЬМАЯ ГЛАВА

§100
Сведение и заострение воспроизводимых представлений

То, что я обозначаю этими фигуральными выражениями, имеет еще больший объем, чем предшествующее, и не может быть так легко указано в опыте. Однако припомним столь важную разницу острых или тупых впечатлений (Auffassungen), от которой зависит степень определенности в восприятии и мышлении. Для того, чтобы сделать предмет совершенно отчетливым с синтетической стороны, обратимся сначала к самым простым представлениям, хотя бы, например, к слышанию одного тона или созерцанию одного цвета; тогда будет легким применение наших взглядов к рядам представлений.

Если представление только что порождено или, как обыкновенно говорят, если оно дано посредством чувств как ощущение; то оно воспроизводит не только вполне однородные представления, но его можно сравнить со светом, распространяющим вокруг себя сияние. Потому что, в то время как новое представление оттесняет все противоположное себе, что в данный момент находится в сознании, становится более или менее свободным и все то, на что это противоположное действовало задерживающим образом. Следовательно, если, например, мы слышим тон, то поднимается не только вполне однородное прежнее представление того же самого тона, но почти в равном положении с ним находятся близлежащие высший и низший тоны; поэтому они равным образом стремятся в сознание; и это продолжается, в уменьшающейся степени, и по отношению к более отдаленным тонам. Таким образом приходит в движение целая масса тонов, или, в других примерах, целая масса цветов; не так только заметно, действительно ли воспринимались все эти тоны и цвета. Теперь же все сводится к тому, продолжается ли дальше ощущение действительно слышимого звука. Если это происходит, то это ощущение все более и более оттесняет назад не вполне однородные представления, и при этом внутреннее напряжение бывает тем интенсивнее, чем более прежние представления слиты между собою и чем более, поэтому они бывают склонны вместе являться в сознании. Если

сравнить всю массу возбужденных представлений со сводом, то, продолжая сравнение, можно сказать, что, начиная с внешней окружности, свод все более и более сдавливается к середине, и, наконец, он должен так заостриться, что будет выдаваться только прежнее представление, как раз однородное новому восприятию. Так часто мы определенно понимаем предмет как *этот и никакой другой*. В этом, очевидно, заключается акт исключения того, что выступает в сознании ради большого или меньшего сходства.

«Что такое пространство и время?» Так ставит вопрос *Кант* в своей трансцендентальной эстетике. Следовательно, он делает объектами своего мышления *самое* пространство и *самое* время (den Raum und die Zeit). Нет ничего удивительного, что его ответы относятся к тому мировому пространству, которое остается, если мы отмыслим тела, и к тому времени, в котором происходят мировые события, так что это пространство и время, по-видимому, сами образуют необходимые предпосылки чувственного мира. Таким образом, пустое предпосылается наполненному; ничто становится условием чего-то. Конечно, это — самое странное и нелепое из всех заблуждений.

В действительности же пространство есть только возможность того, что существуют тела, а время — только возможность того, что происходят события. Этих возможностей уже нельзя отрицать, *после того как действительное тело* однажды *действительно* понято как нечто пространственное, протяженное и ограниченное, и *после того как* действительные события однажды представлены продолжающимися определенное время и, поэтому, не выступающими раньше и не оканчивающимися позже, чем они действительно выступают и оканчиваются. Как раз то же самое следует сказать о всем, что мы когда-либо находим в действительности. Попробуем отмыслить все действительные тоны и звуки. Это возможно. Однако нельзя отрицать возможности, что тоны могут быть услышаны. Следовательно, и все правила музыки остаются настолько же неизменными, как и геометрия без мира тел... Точно так же выше мы отделяли *Я* от всех индивидуальных определений. Но тем не менее *Я* относится к индивидуальности, пространство — к пространственному, время — к временному; и *кантовское* исследование, которое о пространстве говорит прежде, чем о пространственном,

рассматривает пустую форму как вещь, разрывает пункт отношения и то, что ставится в отношение, переворачивает дело задом наперед и провозглашает ничтожный вздор.

Настолько же было некритическим, вследствие того, что пространство и время суть формы нашей интуиции (Anschauens), торопливо утверждать, будто они *не* служат формами понимания (Affassung) нечувственных предметов, или, другими словами, что они не подходят вещам в себе. Как раз наоборот! Те же самые основания, ради которых пространственно упорядочивается цветное и осязаемое, с небольшим изменением, снова встречаются и там, где в сопоставляющем мышлении должен быть сделан обзор разнообразия нечувственного реального. Конечно, мы получаем интуицию (Schauen) только при помощи чувств, если интуиция должна быть формальным видоизменением *ощущения*. Но *форма* интуиции имеет гораздо более широкие сферы; она есть форма упорядоченного сопоставления вообще, каков бы ни был его предмет. Только там, где нет никакого сопоставления, где желают рассматривать первичное реальное *в отдельности*, не имеет значения и никакая форма сопоставления: здесь пространство и время должны отрицаться. Пространственное и временное, по своему понятию — нечто *относительное*; всякое реальное, рассматриваемое само по себе, есть нечто *абсолютное*; поэтому то, и не почему другому, реальное само по себе не временно и не пространственно.

УЧЕБНИК ПСИХОЛОГИИ

ИЗ ПРЕДИСЛОВИЯ ГАРТЕНШТЕЙНА К ПЯТОМУ ТОМУ ЕГО ИЗДАНИЯ СОЧИНЕНИЙ ГЕРБАРТА

«Учебник психологии» имеет не только историческое значение как первое сочинение, в котором Гербарт связно изложил результаты своих размышлений над психологическими проблемами, но он является весьма пригодным руководством для тех, кто хочет ориентироваться в области психологии.

К потребности обучения эта книга в высшей степени подходит тем, что дает понятное и краткое изложение, верно выдвигает важное и существенное; равномерно обращает внимание на главные классы явлений душевной жизни, скромно рассматривает главную объясняющую мысль не более как умозрительное положение и не более как в форме гипотезы, оправдываемой своей плодотворностью, и делает, если и не систематически полные, однако всегда поучительные и побуждающие к дальнейшему размышлению указания на применимость этой гипотезы. И для тех, кто хочет изучать большое сочинение Гербарта по психологии (Psychologie als Wissenschaft), особенно полезно знакомство с очерками, содержащимися в этом «Учебнике», тем более, что он во многом, что заключается в нем, несмотря на свой незначительный объем, дополняет большое сочинение Гербарта.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

Хотя во всей философии психология не является ни самой глубокой, ни самой высшей частью, однако она — первая между тремя частями прикладной метафизики[1]. Она все-таки представляется особенно важною для целого содержания науки — отчасти уже потому, что нельзя удержаться от психологического вопроса о возможности познания там, где что-нибудь с решительностью должно быть признано и установлено как истина и как нечто свободное от подозрения в скрытом заблуждении, отчасти же потому, что в течение целых столетий именно психология была приютом тех предрассудков, оспаривать которые редко и мало когда кому приходит в голову, и, напротив, предполагать которые и при этом пользоваться ими, как оружием против других учений, было (да является и теперь) почти общим обычаем философов. Поэтому улучшение психологических способов представления есть главное условие исправления ошибки во всех частях философии, и, посредством этого, — во всех науках, поскольку на них влияет философия.

Но подобно тому, как известно, что хорошо еще, если опытная психология (о рациональной психологии, вроде Вольфовской, отвыкли говорить), оставаясь только на обманчивой поверхности явлений, не извращает самых фактов всегда неизбежными для нее натяжками, точно так же известно, однако, что, прежде нежели можно будет попытаться исследовать истинную природу того, что лежит в основании явлений, необходимо внимательно рассмотреть и разобрать эти явления. В старину, при академических чтениях, можно было с некоторою уверенностью предполагать, что слушатели предварительно познакомились в школах с эмпирической психологией и логикой; и так как, при успехах философского мышления в новое время устное изложение должно сделаться не легче, но труд-

[1] Срав. прим. к с. 69. – *Прим. перев.*

нее, то и университет должен получать от гимназий не худшую, но лучшую помощь. Математика и языки могут сделать многое, но не все,—особенно теперь, когда различные важные улучшения в ходе преподавания тормозятся колебанием школьных людей. Всякому учебному занятию, лишенному необходимой своевременной подготовки, грозит опасность придти в упадок. В наши времена философия должна бороться со многими внутренними замешательствами. Разве помогут ей, отнимая у нее то, что она имеет? Не думают ли, что упадок философии послужит на пользу наукам?

Те же, которые убивают свободное время (что, к сожалению, становится теперь обыкновенным), могут только наверстать дело. Для этого самой лучшей порой являются первые университетские годы. Поэтому надо советовать, чтобы каждый, еще во время своего знакомства с изложениями логики и введения в философию, вступал, при помощи своих частных занятий, в преддверие психологии. Антропологию *Канта* следует удержать не ради одного только благоговения перед великим именем автора: она допускает легкое и ясное чтение. Основания опытной психологии *Гоффбауера* дают краткий обзор целого содержания науки. Сочинения *Мааса* о страстях и о чувстве написаны в духе донынешней психологии; вместе с тем они могут подать повод к превосходному логическому упражнению и, сверх того, научить рассматривать с психологической стороны поэтические произведения.

Изложение, предлагаемое в настоящем Учебнике, назначается для того, чтобы в сжатой форме сообщить так много знания фактов, как этого, при краткости времени, требует вообще поставленная цель, т.е. учебное знакомство с философией.

Прием, который ожидает эту книгу в большей части общества, можно некоторым образом предвидеть из психологических оснований. Хотя душевные способности изгоняются из научной психологии точно так же, как из химии должен был исчезнуть флогистон, потому что природа вещей ясно выставляет на вид негодность обеих гипотез; однако новый способ представления, как бы сильно ни приближался он к истине, получает согласие и благодарность не прежде, чем ученые поупражняются в его применении и достаточно сильно почувствуют бесполезность старого мнения.

ВВЕДЕНИЕ

1. Внутреннее восприятие, знакомство с людьми, стоящими на различных ступенях образования, наблюдения воспитателей и государственных людей, сочинения путешественников, историков, поэтов и моралистов, наконец наблюдения над сумасшедшими, больными и животными — все это доставляет материал психологии. Она должна не только *собрать* этот материал, но и *сделать понятным* все содержание (das Ganze) внутреннего опыта, в то время как сделать то же самое по отношению к внешнему опыту, подведя его под пространственные определения, составляет задачу философии природы. Насколько являются различными все-таки связанными между собою оба круга опыта, настолько же различны и связаны между собою обе науки. Они вместе зависят от основных понятий общей метафизики; однако собственное отношение психологии к этим понятиям состоит в том, что она отвечает на некоторые вопросы, которые, возбуждаясь по поводу метафизики, должны оставаться там в стороне. Уже ради этого вполне позволительно излагать психологию прежде метафизики, причем надо стараться избегать метафизического понятия *души* (духовной субстанции). Это будет большим облегчением для ученика, потому что, во-первых, он может дольше оставаться в круге опыта, а, во-вторых, разнообразные отношения психологии к морали, педагогике, политике, философии, истории и технике поднимают интерес к занятиям.

2. Что представления получаются при помощи *чувственности*, сохраняются в *памяти*, вызываются и образуют новые связи при помощи *воображения*; что *рассудок* обнаруживается в понимании языка или искусства, а *разум* — в подмечивании оснований и противных доводов: это общераспространенное мнение получило свою дальнейшую обработку у психологов, которые различение прекрасного и дурного приписали *эстетической силе суж-*

дения, страсти — *способности желания*, аффекты — *способности чувствования* и т. д. Существует мнение, что все эти способности *постоянно* находятся вместе в *каждом* человеке. Однако, что касается объяснения и деления способностей, то об этом возникали большие споры, которые давным-давно должны были указать на то, что психология нуждается в других основаниях, где с самого начала обращалось бы внимание на *изменяющиеся* состояния. *Мы наблюдаем в себе непосредственно их* (а не способности).

3. Полезно будет предварительно сравнить психологию с тремя главными отраслями естествознания. Естественная история, прежде всего, может указать на единичные экземпляры предметов, которые она выставляет в известном порядке; она может определенно пересчитать воспринимаемые признаки. Тут становится возможным правильное обобщение, которое, исходя из познавания индивидуумов, твердым шагом доходит до вида и рода, так что становится несомненно очевидным, какие признаки, оставляемые в стороне при обобщении, прибавляются при ограничении. Выполняя надлежащим образом эти логические операции от низших понятий до высших, и обратно, никто не склоняется к тому, чтобы считать высшие понятия реальными; лучше сказать, всякий знает, что они суть только вспомогательные средства мышления, производимые им самим для того, чтобы с удобством обозревать весьма разнородные тела природы.

Напротив, в основании психологии не лежит никакого материала, который можно было бы ясно видеть, определенно указать, подчинить правильному и постепенно восходящему вверх обобщению. Самонаблюдение, уже при самом схватывании фактов сознания, уродует их; оно вырывает эти факты из их необходимой связи и предает их беспорядочному обобщению, которое не останавливается до тех пор, пока не дойдет до высших родовых понятий — *представливания*, *чувствования* и *желания*; тут, при помощи ограничения (т.е. путем, обратным тому, который замечается в эмпирической науке), этим понятиям насколько оно подходит, подчиняется наблюдаемое разнородное. Если теперь к не научно образованным понятиям *того, что в нас происходит*, прибавляется предположение *способностей, которыми мы владеем*, то психология превращается в *мифологию*. Правда,

никто не желает признаться в том, что серьезно верит в это, однако все-таки делают очень важные исследования, стоящие от него в такой зависимости, что в них не останется ничего ясного, если отбросить упомянутое основоположение.

Примечание. Нельзя не заметить того, что в психологии самые высшие понятия еще весьма ясны, а низшие делаются все более шаткими. Таким образом, (правда, с недавнего времени) довольно (хотя и не совсем) согласно рассматривают три понятия — *представливания*, *чувствования* и *желания*, как высшие роды; отделение же аффектов от страстей — более позднего происхождения, и еще теперь не совсем вошло в обычную речь; если и поставлен вопрос о видах памяти, как памяти мест, имен, вещей и т. д., то никто не берется в совершенстве выполнить это деление; и еще менее отделяются надлежащим образом друг от друга поэтическое, математическое и милитарное воображение, хотя и в этом отношении очевидна разница между людьми. По этой неопределенности низших понятий сейчас же видно, что восприятие психологических фактов, неопределенное с самого начала, не допускает никакой чисто *естественной истории духа*. Однако ради введенного уже словоупотребления мы будем иногда, в своем логическом обзоре эмпирической психологии, пользоваться обычными именами.

4. Эмпирическая физика, не знающая собственных сил природы, приходит к известным правилам, с которыми сообразуются явления. При помощи *приведения* (Zurückführung) к этим правилам, она вносит связь в многообразное содержание явлений. Великими вспомогательными средствами при ее открытиях являются эксперименты с искусственными приборами и вычисление.

Психология не смеет экспериментировать над людьми и не имеет для этого никаких искусственных приборов. Тем старательнее нужно ей воспользоваться помощью вычисления. Через него, прежде всего, достигается научная определенность основных понятий; затем начинается дело приведения. Допустим, например, понятие напряжения противоположных представлений; тогда к различию возможных при этом обстоятельств мы приведем различие душевных состояний. Точно так же, если известны правила воспроизведения, по которым, в ряду представлений, каждое представление выступает *между*

другими, то *к ним* приводятся пространственный и временной образ (Gestaltung) чувственной вещи и логическое положение (Stellung) понятий.

5. Физиология, рассматривая животную жизнь, употребляет три главных понятия, именно: живости (Vegetation), раздражительности (Irritabilität) и чувствительности (Sensibilität). Если попытаться сравнить способность чувствования с чувствительностью, способность желания — с раздражительностью и способность представления — с живостью, то окажется, что (насколько, по крайней мере, проливает свет эта аналогия), в то время когда во сне бывает незаметной чувствительность, продолжается живость, и что раздражительность мускулов получает в покое новые силы. Продолжение точно так же свойственно и представлениям. Однажды достигнув степени определенного знания, они также остаются до глубокой старости, между тем как чувства и желания изменяются и слабеют. Далее, живость есть основание телесной жизни; тоже значат и представления в жизни душевной. Однако эту аналогию нельзя проводить слишком далеко. В растениях есть только живость и нет никакой заметной чувствительности и раздражительности, за весьма редкими и неполными исключениями. Напротив, представливание и хотение находятся в постоянной связи. Сверх того, вся душевная жизнь человека несравненно более переменчива, чем какой бы то ни было предмет физиологии.

6. Если бросить на человека спекулятивный взгляд, изощренный элементарными понятиями метафизики, то он представится нам собранием (ein Aggregat) противоречий. *Внутренний* опыт не имеет *ни малейшего преимущества*, по которому он мог бы иметь больше значения, чем в*нешний*; с другой стороны, в тех, кто раз *пожелал* поверить в это, нельзя искоренить того, что придумывают, и могут придумать, мечтатели об особенной истинности и важности внутренних интуиций. Но против этого выступают на вид исследования, при помощи которых эмпирический материал может выработаться в истинное значение; конечно, при неопределенности и шаткости психологической эмпирии это является более трудным, чем в других частях человеческого опыта.

Именно душевная жизнь, как мы наблюдаем ее в себе и других, оказывается *временнымъ* быванием, постоянным *изменением, различнымъ содержанием многообразныхъ определений в едином* (Mannigfaltiges ungleichartiger Bestimmungen in Einem), наконец—сознанием *Я* и не-*Я*; все это относится к немыслимым формам опыта. Отсюда не удалены даже и трудности *материальнаго* существования, потому что человеческий дух мы познаем только в связи с телом, а имеет ли реальное значение различие их между собою,—этого чистый опыт решить не может.

7. Хотя эта проблема ближайшим образом развивается в общей метафизике, однако дальнейшая разработка ее в психологическом отношении требует, сверх того, высшей математики, потому что представления должны быть рассматриваемы как силы, действие которых зависит от их напряженности (Stärke), противоположностей и связей, а все это различается по степеням.

8. Однако при таком легком, почти популярном, способе изложения, какой предполагается здесь[2], все-таки нельзя совершенно избегнуть старой гипотезы о душевных способностях; потому что она есть дело долгого времени и, как таковая, обозначает неизбежное ближайшее следствие естественного стремления схватить в одном образе душевную жизнь человека. Она есть традиция, передающая общее впечатление всех психологических наблюдений. Отправляясь от нее, мы представим очерк эмпирической психологии и отметим ее наиболее выдающиеся ошибки, чтобы сделать чувствительной потребность в объяснении фактов.

Все сочинение будет разделено на следующие главные части:

Первая часть: Основания психологии.
Вторая часть: Эмпирическая психология.
Третья часть: Рациональная психология.

[2] В случае представившихся трудностей ближе всего будет обратиться к сочинению автора: Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. Более опытному читателю предлагается сочинение под заглавием: Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik.

9. По истории психологии существует обстоятельный труд *Каруса* (Carus), образующий третий том оставшихся после него сочинений.

Примечание. Здесь можно только заметить, что нами не раз будет показано, что в новое время психология идет, скорее, назад, чем вперед. Локк и Лейбниц, в отношении *к этой* науке, *оба* находились на лучшем пути, чем тот, по которому повели нас далее Вольф и Кант. Именно последние являются настоящими обособителями (Absonderer) душевных способностей и, как таковые, должны быть сопоставлены, насколько бы далеко не отстояли они друг от друга в остальном. Произвести логическую классификацию душевных явлений, не особенно заботясь об ее внутренней возможности,—было делом, совершенно в духе Вольфа; при этом он в высшей степени неосторожен, закрывая громадные трудности объяснением названий. Кант пользуется душевными способностями для того, чтобы придать своим исследованиям отчетливую форму, сопровождая, так сказать, человеческое познание в его движении от чувств к рассудочному и разумному образованию.

Мы не будем говорить здесь о позднейших смешениях, когда или в эмпирической психологии желают еще раз пересказать то, что без того известно каждому, или думают, при помощи предполагаемого дара наблюдения, открыть внутри себя что-то такое, чего другие в себе не находят, или же окрашивают психологию то в метафизическую, то в этическую, то в религиозную, то в физиологическую краску (причем не обращают внимания ни на взаимные границы, ни на связи наук), но оставляют совершенно скрытой сущность психического механизма. Скажем только, что психология не должна превращаться в художественное описание. Она должна не удивлять, но объяснять, не показывать редкости, но сделать для всех понятным человека, каков он есть, не вознося его на небеса и не приковывая совершенно к персти, и не заметать пути своего исследования, но открывать его.

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

ОСНОВАНИЯ ПСИХОЛОГИИ

ПЕРВАЯ ГЛАВА
О состояниях представлений, когда они действуют как силы

10. Представления становятся силами, сопротивляясь друг другу. Это происходит тогда, когда сходятся вместе несколько противоположных представлений.

Поймем сначала это положение в возможно простой форме. А потому будем при этом иметь в виду не сложные представления какого бы то ни было рода и не вещь с несколькими признаками, а также не что-нибудь временное и пространственное, но нечто совершенно простое, в роде *красного, синего, горького, сладкого*, и не общие понятия этого, а такие представления, которые могут возникнуть при мгновенном чувственном восприятии.

Но сюда опять-таки совсем не относится вопрос о происхождении названных представлений и тем более здесь не должно быть рассуждений о чем-нибудь другом, что может существовать и происходить в душе еще прежде этого. В положении говорится, что противоположные представления друг другу сопротивляются. Они могут быть и не противоположными, как, например, цвет и звук. Предполагается, что тогда они не оказывают сопротивления друг другу.

Сопротивление есть обнаружение силы; но для сопротивляющегося его действие является совершенно случайным; оно направляется на то нарушение, которое у представлений бывает взаимным и определяется степенью их противоположности. Следовательно, на эту противоположность можно смотреть как на то, от чего все они страдают. Сами же по себе представления — не силы.

11. Что же происходит от данного сопротивления? Совсем ли уничтожаются представления или отчасти? Или, несмотря на сопротивление, они остаются неизменными?

Уничтоженные представления все равно что совсем не существуют. Но если бы, несмотря на взаимное нарушение, представления оставались совершенно неизменяемыми, то ни одно из них не могло бы вытесняться другим, что мы замечаем в себе каждую минуту. Наконец, если бы *представляемое* в каждом представлении изменялось благодаря своему сопротивлению, то из этого вышло бы не более того, что измененное представляемое существовало как бы сначала.

Следовательно, *представливание* должно понижаться, не уничтожаясь. Это значит, что *действительное представливание превращается в стремление к представливанию* (Streben vorzustellen). Уже самое выражение показывает, что, как только исчезает препятствие, представление снова поднимается, в силу своего собственного стремления. В этом заключается возможность (хотя и не единственное основание для всех случаев) *воспроизведения.*

12. Если представление превращается в стремление не совсем, а только частью, то надо остерегаться считать эту часть отдельным куском (Stück) целого представления. Хотя она всегда имеет *определенную величину* (знание которой очень много значит), однако величина эта показывает только *степень затемнения целого* представления. (Если в последовательном порядке идет речь о нескольких таковых частях того же самого представления, то этих частей не считают различными отдельными кусками, но меньшие из них рассматривают как содержащиеся в больших.) То же самое надо сказать и об *остатке после задержки*, т.е. о тех частях представления, которые остаются незатемненными, потому что эти части также суть *степени*, именно степени действительного представливания.

ВТОРАЯ ГЛАВА
О равновесии и движении представлений

13. Представления находятся в равновесии, когда между ними происходит прямое удовлетворение необходимых задержек.

К этому они приходят только постепенно; продолжающееся изменение степени их затемнения называют движением их.

Вычислением равновесия и движения представлений занимаются *статика* и *механика духа.*

14. Все исследования статики духа начинаются двумя различными определениями величин; именно при этом имеют значение *сумма задержки* и *отношение задержки.* Сумма задержки—это, так сказать, распределяемая тяжесть, возникающая из противоположностей представлений. Умея показать ее и зная то отношение, в котором понижаются под нею различные представления, находят, при помощи легкого пропорционального вычисления, *статический пункт* каждого представления, т.е. степень его затемнения в равновесии.

15. Сумма, равно как и отношение, задержки зависит от *напряженности каждого единичного представления*, которое подвергается задержке обратно пропорционально своей напряженности, и от *степени противоположности* между двумя данными представлениями, которой прямо пропорционально их действие друг на друга.

Главным правилом для определения суммы задержки будет следующее: ее должно рассматривать как возможно меньшую, потому что все представления сопротивляются задержке, и, наверное, поддаются ей не больше, чем это необходимо.

16. Посредством действительного вычисления получают замечательный результат: хотя при *двух* представлениях, одно никогда не затемняет совершенно другого, но при *трех* или *нескольких* представлениях одно из них очень легко вытесняется совсем, и, несмотря на свое продолжающееся стремление, может сделаться настолько бездеятельным (unwirksam), что как будто бы его совсем не бывало. Это может произойти с большим числом представлений, хотя и посредством двух, или вообще небольшого числа, более напряженных.

Мы нередко будем употреблять выражение *«порог сознания»*, и потому здесь нужно объяснить его. Представление находится *в сознании*, поскольку оно не задержано, а существует как действительное представливание. Только что, выходя из со-

стояния *полной* задержки, оно вступает *в сознание.* Следовательно, в это время оно находится *на пороге* сознания. Очень важно определить при помощи вычисления, насколько сильным должно быть представление, чтобы, при двух или нескольких еще более сильных представлениях, стоять прямо на пороге сознания так, чтобы при малейшем ослаблении препятствия, сейчас же начать переходить в действительное представливание.

Примечание. Выражение *«представление находится в сознании»* следует отличать от выражения: *«я сознаю свое представление»*. К последнему относится внутреннее восприятие, а к первому—нет. В психологии непременно требуется слово, которым обозначалась бы *совокупность всего одновременно действующего представливания.* Для этого не находится другого слова, кроме *«сознание»*. Здесь надо будет принять распространенное словоупотребление, тем более, что внутреннее восприятие, которого в ином случае требуют для сознания, не имеет никаких прочных границ, где бы оно начиналось и оканчивалось; да, сверх того, и самый акт восприятия не может быть воспринимаем, так что, *не сознавая его*, к нему должны заключать *от сознания*, хотя он и есть активное знание, а ничуть не задержанное представление.

17. Между весьма разнообразными и большею частью очень запутанными законами движения представлений самым простым является следующий.

Между тем как сумма задержки погружается за порог сознания, погружающееся всегда пропорционально еще не задержанному количеству представлений.

Отсюда узнают весь ход погружения до статического пункта.

Примечание. Из этого получается математически выраженный закон: $\sigma = S\left(1-e^{-t}\right)$, где S обозначает сумму задержки, t—прошедшее время, σ—то, что задерживается в это время от всех представлений. Распределяя последнее по единичным представлениям, находят, что те, которые опускаются ниже статического порога (16), очень скоро поднимаются до него, между тем как остальные не достигают с полной точностью своего статического пункта ни в какое ограниченное время.

В силу последнего обстоятельства у бодрствующего человека, даже при самом спокойном состоянии духа, представления всегда находятся

все-таки в небольшом колебании. Это является и первым основанием, почему внутреннее восприятие никогда не встречает предмета, который был бы совершенно спокойным.

18. Если к нескольким представлениям, уже приближающимся к своему равновесию, приходит новое, то возникает движение, при котором те представления в короткое время погружаются ниже своего статического пункта, после чего они быстро и совершенно сами собою снова поднимаются. (Приблизительно вроде того, как сначала опускается, а затем поднимается жидкость, если в нее что-нибудь бросить.) Этому предшествуют некоторые замечательные обстоятельства.

19. Во-первых: в этом случае одно из старых представление может быть на время совершенно вытеснено из сознания новым представлением, гораздо более слабым. Но тогда его стремление нельзя рассматривать (подобно случаю, приведенному в §16) как бездеятельное: оно со всею силою действует против находящихся в сознании представлений. Следовательно, оно порождает какое-то состояние сознания, между тем как объект его, действительно, совсем не представляется. Тот вид и способ, каким эти представления вытесняются из сознания и все-таки действуют в нем, обозначают выражением: *они находятся на механическом пороге*; в отличие от этого, порог, указанный выше (16), называется *статическим порогом*.

Примечание. Если бы представления действовали на статическом пороге точно так же, как и на механическом, то мы беспрерывно находились бы в состоянии невыносимой тоски, или, лучше сказать, человеческое тело очутилось бы в таком напряжении, которое в одно мгновение должно было бы причинить смерть, подобно тому, как и теперь, бывает иногда смертельным *страх*. Потому что все представления, которые, как мы обыкновенно говорим, сохраняются в памяти, и которые могут, как мы знаем, вызываться при малейшем поводе, находятся в беспрерывном стремлении вверх (Aufstreben); однако от них совершенно не страдает состояние сознания.

20. Во-вторых: время, в течение которого одно или несколько представлений остаются на механическом пороге, может быть

продолжено, если последовательно приходит ряд новых, но более слабых, представлений. Это случается с нами при каждом продолжительном и не совсем обычном занятии. Оно оттесняет более ранние представления; а эти, будучи более напряженными, пребывают в напряжении, все больше и больше утомляют организм и, наконец, делают необходимым перерыв занятия: тогда они быстро поднимаются, сопровождаясь чувством облегчения, которое называют *отдыхом* и которое зависит отчасти от организма, хотя *первой* причиной является чисто психологическая.

21. В-третьих: если несколько представлений друг за другом попадают на механический порог, то быстро возникает, одно за другим, несколько *внезапных изменений* в законах душевных движений. Этим способом объясняется то, что ход наших мыслей так часто является порывистым, *скачкообразным*, даже, по-видимому, совсем неправильным. Эта видимость вводит в заблуждение точно так же, как и круговое движете планет. Закономерность человеческого духа совершенно равняется закономерности звездного неба.

Примечание. Под пару представлениям, вместе погружающимся за порог сознания, надо рассматривать представления, *вместе восходящие* за этот порог, особенно если они восходят *свободно*, т.е. если разом исчезает стесняющее обстоятельство, или общее давление. Тогда с их восхождением (Steigen) возрастает их сумма задержки; поэтому одно из трех, так сказать, возвращается и, под влиянием обстоятельств, снова совершенно погружается за порог. Пункт, до которого они восходят, стоит значительно выше, чем тот, вместе погружаясь до которого, они бы взаимно стеснялись; потому что при погружении сумма задержки не зависит от всей их напряженности (Stärke), чего не случается при постепенном восхождении[1].

[1] Psychologie 1, § 93. Представленное там исследование все-таки весьма неполно и может быть проведено гораздо дальше.

ТРЕТЬЯ ГЛАВА
О соединениях и слияниях

22. Очень легко понимаемым метафизическим основанием, по которому противоположные представления сопротивляются друг другу, служит *единство души*, самосохранениями которой они являются[2]. Все представления образовали бы только один акт единой души, если бы не задерживались по причине своей протиположности, и они *действительно образуют только один акт, поскольку не раздробляются на многое какими-нибудь задержками.* Представления, стоящие на пороге сознания, не могут вступать в связь с другими, потому что они совершенно превращаются в стремление против определенных других, и, так сказать, изолируются этим. Но в сознании представления связываются двояким способом: во-первых, *соединяются* (compliciren sich) представления не противоположные (как звук и цвет), поскольку они сходятся, не задерживаясь; во-вторых, *сливаются* (Verschmelzen) представления противоположные, поскольку они, сходясь, не испытывают задержки — ни чужой, случайной, ни взаимной, неизбежной. Соединения *могут быть полными*; слияния, по своей природе, всегда *неполны.*

Примечание. Замечательными примерами таких соединений, которые, по крайней мере, отчасти и приблизительно, являются полными, служат представления *вещи с несколькими признаками и слов, как знаков мыслей.*

Последние, мысли и слова, так тесно связаны в родном языке, что кажется, будто мыслят посредством слов. Оба эти примера подробнее будут разобраны ниже. Между слияниями особенно замечательны, с одной стороны, те, которые заключают в себе *эстетическое отношение* (которое, психологически понимаемое, порождается вместе со слиянием), а, с другой, те, которые образуют *рядовые следования*, откуда берут свое начало *рядовые формы.*

[2] Metaphysik II, § 234; и Psychologie I, § 57. Под словом Psychologie здесь, равно как и в следующих цитатах, надо понимать более подробное сочинение автора («Психология как наука»).

23. То, что соединяется или сливается от нескольких представлений, дает целостную силу (Totalkraft) и действует совершенно по другим статическим и механическим законам, чем те, которыми управляются представления, взятые в одиночку. Поэтому изменяются и пороги сознания, так что, ради связи, и чрезвычайно слабое представление может оставаться в сознании и действовать там.

Примечание 1. Хотя вычисление, употребляемое для соединений и слияний, основывается на тех же самых основаниях, что и вычисление, употребляемое для простых представлений, однако оно гораздо запутаннее, особенно потому, что при неполных связях как соединенные силы (Gesammtkräfte), так и задержки их, только частью скрещены друг с другом.

Примечание 2. Связи представлений бывают не только двух- или трехчленными, но часто содержать в себе очень много членов весьма неравной степени соединения или слияния; и это разнообразие не поддается никакому вычислению. Тем не менее возможно подобрать, для потребностей последнего, простейшие случаи, и по ним оценить более запутанные; а в каждой науке простейшие законы — самые главные.

24. *Задача.* От двух представлений p и π, после задержки, слиты (или неполно соединены) остатки r и ρ: должно показать, какую *помощь* получило одно из этих двух представлений от другого, если оно стало еще боле задержанным.

Решение. Если р оказывает помощь, то оно оказывает с силой $= r$, хотя эта сила может быть присвоена π только в отношении $\rho : \pi$.

Отсюда π получает от p помощь $\frac{r\rho}{\pi}$.

и точно так же р от π получает помощь $\frac{r\rho}{\pi}$.

Доказательство заключается непосредственно в анализе понятий. Ясно, что оба остатка r и ρ, вместе взятые, определяют степень связи между обоими представлениями. Один из них есть помогающая сила (die helfende Kraft), а другой, сравнительно с представлением, к которому он относится, рассматривается как дробь целого, и в целой помощи, могущей быть произведенной тем первым остатком, дает такую дробь, которая достигает здесь действия.

Отметим еще следующие главные положения:

а) на *пункте связи* не действует никакая помощь. Если представление π является в сознании более ясным, чем остаток ρ, то стремление представления р, которое могло придти к тому на помощь, уже более, чем удовлетворяется, отчего оно теперь и не обнаруживает больше никакого действия;

b) Чем ниже пункта связи находится одно представление, тем деятельнее помогает другое.

Примечание. Это дает следующее дифференциальное уравнение:

$$\frac{r\rho}{\pi} \cdot \frac{\rho - \omega}{\rho} \cdot dt = d\omega;$$

откуда через интеграцию:

$$\omega = \varsigma \left(1 - e \frac{-rt}{\pi}\right);$$

Это уравнение содержит в себе зародыш весьма разнообразных и глубоко проникающих во всю психологию исследований. Конечно, оно так просто, как в действительности ничто в человеческой душе никогда не может быть; но все исследования прикладной математики начинаются такими простыми предположениями, которые существуют лишь в абстракции. (Вспомним о математическом рычаге, о законах падения тел в пустом пространстве и т. д.) Здесь рассматривается только действие помощи, которую в течение времени t вносило бы в сознание количество ω от π, если только все от него откинуть. Если при этом захотят обратить внимание еще только на одно то обстоятельство, что π сопротивляется неизбежной задержке другими представлениями, то вычисление настолько запутывается, что еще только приблизительно разрешается при помощи интеграции уравнения следующей формы:

$$d^3\omega = ad^2\omega dt + bd\omega dt^2 + c\omega dt^3.$$

Само собою понятно, что оно с такой же близостью выражает и факты, наблюдаемые в опыте.

25. Предшествующее содержит в себе основание учения *об опосредствованных* воспроизведениях, которые, по обычному взгляду, производятся *ассоциацией* представлений. Прежде

чем прослеживать их дальше, мы должны припомнить *непосредственные* воспроизведения, т.е. такие, которые происходят при помощи собственной силы представлений, коль скоро устраняются препятствия. Обычным случаем является тот, что новое восприятие дозволяет снова выступать прежнему представлению того же самого или совершенно сходного предмета. Это происходит в то время, как новое восприятие оттесняет все, что только ни дано в сознании противостоящего прежнему однородному представлению. Тогда прежнее представление само собою восходит. При этом надо заметить следующие обстоятельства, которые отыскиваются при помощи вычисления (о котором, однако, здесь нельзя дать никакого понятия):

a) выступание представлений, *в своем первом начале*, направляется *по квадрату времени*, если новое восприятие приходит внезапно, *и по кубу времени*, если последнее (как обыкновенно) образуется при постепенном и медленном восприятии.
b) Продолжение выступания направляется преимущественно сообразно напряженности нового восприятия, сравнительно с тем противоположным, которое вытесняется им; но только при особенных обстоятельствах имеет на это влияние собственная напряженность выступающего представления. Оно может, так сказать, пользоваться этой напряженностью только в том свободном пространстве, которое дается ему.
c) Выступающее сливается, *как таковое*, с однородным ему новым восприятием. Когда же оно выступает не совсем, тогда и слияние становится неполным.
d) Особенно важно то обстоятельство, что опосредствованное воспроизведение не ограничивается только прежним *совершенно* однородным представлением, но распространяется на *более* или *менее* однородные, поскольку и на их долю выпадает освобождение при помощи нового восприятия. Если теперь полное воспроизведение обозначить именем *сведения* (Wölbung), то, в случае дальнейшего продолжения, или частого повторения восприятия, происходит еще другой важный процесс, который назовем *заострением* (Zuspitzung). Он состоит именно в том, что менее однородные представления,

внося с собою в сознание то, что в них есть противоположного, опять задерживаются новым восприятием, так что под конец в благоприятных условиях оказывается только *совершенно* однородное представление, и оно, так сказать, образует острие (Spitze) там, где прежде была самая высшая точка свода (Gewölbe).

27. С этим непосредственным воспроизведением там, где допускают это обстоятельство, связывается то опосредствованное (25). Если вышеупомянутое *p* воспроизводится непосредственно, *то данное ему свободное пространство* можно рассматривать как то r, или как силу, которая стремится теперь, вместе со слившимся π, и ρ поднять до его пункта слияния.

Примечание. Так как свободное пространство дано постепенно возрастающим (и снова уменьшающимся), то, при настоящем рассмотрении, в формуле $\omega=\rho\left(1-e\frac{rt}{\pi}\right)$ должно мыслить r как изменяемую величину, хотя и как функцию таких величин, от которых зависят определения, данные в § 26.

28. Самые важные применения изложенного до сих пор учения имеют место в том случае, когда *с различными остатками, r, r', r''» и т. д. одного и того же представления p связываются несколько* π, π', π''» и т. д.; при этом остатки последнего, именно ρ, ρ', ρ''» и т. д., для краткости, можно признать равными; также могут быть равными π, π' и т. д.

Представление действует на несколько, связанных с ним, в том же самом очередном порядке по времени, в каком стоят по величине их остатки, при помощи которых оно связано с другими представлениями.

Примечание. Этот в высшей степени важный закон очень только несовершенно выражен здесь словами, во избежание больших подробностей. В данной уже формуле $\omega=\rho\left(1-e\frac{rt}{\pi}\right)$ его узнают лучше и яснее, если, вместо *r*, подставят туда различные, большие или меньшие, *r, r', r''»* и т. д. Но более точное вычисление, о котором упоминается в § 25, показы-

вает, что, вместе со слитыми π, π' π''» и т.д., они не только восходят, но и погружаются, давая, так сказать, друг другу место, хотя и в порядке *r*, *r*', *r*''» и т. д.

29. В этом заключается основание верного воспроизведения, или памяти, поскольку она снова воспроизводит перед нами *ряды* представлений в том же самом порядке, в каком они воспринимались. Для того чтобы понять это, прежде всего надо порассудить, какая существует связь между несколькими представлениями, которые даются в последовательном порядке.

Если в восприятии дается ряд *a*, *b*, *c*, *d*, то *a*, уже с первого момента восприятии и в продолжение его, подвергается задержке другими находящимися в сознании представлениями. Между тем как *a*, погрузившись отчасти уже в сознании, все более и более задерживается, приходит *b*. Это, будучи в начале не задержанным, сливается с погружающимся *a*. Следует *c*, и, будучи само не задержанным, связывается с затемняющимся *b* и с еще более затемняющимся *a*. Подобно этому, следует *b*, связываясь в различной степени с *a,b,c*. Отсюда *для каждого* из этих представлений получает свое начало закон, определяющий, каким образом это представление, после того как весь ряд несколько времени был вытеснен из сознания, старается вызвать, при своем возобновленном выступании, *всякое другое* представление того же самого ряда. Если мы примем, что прежде всего поднимается *a*, то оно более связано с *b*, менее — с *c*, еще менее — с *d* и т. д.; с другой же стороны, *b, c, d*, вместе взятые, в незадержанном состоянии слиты с остатками *a*; следовательно, *a* старается снова вызвать всех их полностью к незадержанному представливанию; но оно быстрее всего и напряженнее всего действует на *b*, медленнее — на *c*, еще медленнее — на *d* и т. д. (причем дальнейшее исследование показывает, что *d* снова погружается, в то время как *c* восходит, точно так же *c* погружается, в то время как *d* восходит, и т. д.); короче, ряд протекает так, как был дан. Напротив, если мы примем, что первоначально воспроизводится *c*, то оно, правда, действует на *d* и на следующие прямо точно так же, как было замечено относительно *a*, т.е. ряд *c*, *d*... протекает постепенно в своем порядке. *Напротив*, *b* и *a испытывают совсем другое влияние*; с их различными *остатками* было слито *незадержанное c*; следовательно,

оно действует и на них *всей своей напряженностью* и немедленно, но только для того, чтобы, вызвать связанный с ним остаток от *a* и *b*, т.е. чтобы внести в сознание часть от *b* и *меньшую часть* от *a*. Это происходит, если мы вспоминаем о чем-нибудь, взятом из середины известного ряда; предшествующее представляется *разом, в нераздельной ясности* (in abgestufter Klarheit); напротив того, последующее *протекает в наших мыслях*, соблюдая известную очередь. Но ряд никогда не протекает в обратном порядке, никогда не возникает без умышленного старания, анаграммы из хорошо схваченного слова[3].

30. Несколько рядов могут скрещиваться, например *a, b, c, d, e* и α, β, *c*, δ, ε, где *c* встречается в обоих рядах. Если теперь воспроизводится *c*, то оно стремится вызвать как *d* и *e*, так и δ, и ε. Но если сюда является *b*, то решительно выступает первый ряд в силу того, что *d* и *e* вместе оказывают помощь. При этом еще имеет влияние противоположность между членами обоих рядов.

Заметим, что к данному здесь простому образцу могут применяться очень запутанные и разнообразные психологические факты. То же самое *c* может заключаться во многих сотнях рядов, как точка пересечения; по причине разнообразных противоположностей этих рядов, ни один из них не может заметно подняться, но лишь только привходят *b* и *a*, *как ближайшие определения c*,—сейчас же исчезает нерешительность и действительно протекает первый из вышеупомянутых рядов.

31. Изложенное до сих пор основывается на предполагаемом различии остатков *r*, *r*', *r*''» и т. д. (28). Но для того, чтобы оно могло сделать нечто, представление, которому принадлежат эти остатки, должно выступать в сознании довольно сильно (weit). Если допустить, что оно еще на столько задержано, что его активное представливание составляет не больше самого малого из остатков r, r', r''» и т. д., то оно равномерно действует на целый ряд слитых с ним представлений, так что от всех в созна-

[3] Psychologie § 88–91. Предлагаемое там исследование еще недостаточно в отношении *обратного погружения более ранних членов*. Но здесь нельзя еще показать новых улучшений.

нии получается *темное общее впечатление.* Основание для этого заключается в § 27, взятом в связи с § 12. Остатки — это не разные отдельные куски (Stücke) одного и того же представления; следовательно, если в сознании находится немного последнего, то прежде всего нельзя спрашивать, может ли это немногое быть одним, и, пожалуй, прямо меньшим из тех остатков, но следует предположить, что оно существует действительно, а, вместе с этим, является и частью каждого другого большого остатка. Если же теперь действующее представление все выше поднимается в сознании, то остатки, от меньших до больших, один за другим достигают собственного закона действия. Через это становится раздельным вышеупомянутое темное общее впечатление, в котором *заключается* (eingewickelt lag) целый ряд представлений.

Примечание. С этим, между прочим, должны быть сравнены явления, которые происходят при *упражнении* и *навыке.* Впрочем, основание того, что *не каждый* ход мыслей точно повторяет раз образованные ряды, отчасти лежит в величине π и ρ (25), в возможном различении которых мы не можем здесь идти далее. О других привходящих обстоятельствах можно узнать из следующего.

32. Если свободно восходящие представления (о которых было упомянуто в заключительном примечании предшествующей главы) слиты нераздельно (abgestuft), то для них существуют другие законы воспроизведения, которые *выводятся* и определяются из слияния и *разных* в нем различий. Отсюда при известных обстоятельствах происходят также образование и оформливание рядов (Reihenbildung und Gestaltung). Оно отличается от образования аналогичных представлений, если они даются и потом погружаются. Из этого выясняется конфликт между вещами, как они воспринимаются нами и как мыслятся; и, вместе с этим, выясняется также наклонность оформливать или, по крайней мере, рассматривать их иначе, чем как они представляются сначала, — следовательно, внесение самодеятельности в то, что предлагает восприятие, как это особенно, и без дальнейшей цели, замечается в детях.

ЧЕТВЕРТАЯ ГЛАВА
О представлениях как местопребывании душевных состояний

33. Одно из возражений против математической психологии гласит: математика определяет только количества, а психология преимущественно обращает внимание на качества.

Теперь как раз время встретиться с этим возражением и собрать тот запас оснований для объяснения душевных состояний, который предлагает нам предшествующее.

При этом, прежде всего, мы должны заметить, что собственные *стремления к представливанию* (11) никогда не являются в сознании непосредственно, потому что, превращаясь в стремление, представления тотчас же вытесняются из сознания. Постепенного погружения их также нельзя воспринять. Отдельным случаем этого является то, что никто не может наблюдать своего собственного засыпания.

Душа (Seele) называется *умом* (Geist), поскольку она представляет, и *духом* (Gemüth), поскольку она чувствует и желает. Но *дух* (Gemüth) *обитает в уме*, или чувствования и желания ближе всего суть состояния представлений, хотя, большею частью, и *непостоянные* состояния последних. На это указывают уже *аффекты*. Но это в значительной степени подтверждает и опыт. Человек ощущает мало радостей и страданий своей юности; напротив, то, что он правильно заучил ребенком, он знает еще в старости. Насколько же может существовать неизменный *вид духа* ((Gemüthsart) и прежде всего — *характер*, — это мало-помалу выясняется вместе с объяснением выставленного положения.

34. Во-первых: бывает не только слияние представлений *после* задержки, но и, совсем отличающееся от него, слияние представлений перед задержкой, если степени задержки (15) достаточно малы для этого. В этом заключается принцип *эстетических суждений*. То, что обыкновенно называется чувствованиями *в тесном смысле* этого слова, должно быть рассматриваемо по аналогии со своими противоположностями (именно как нечто, возникающее из отношений весьма многих представлений,

но таких, которые не могут быть показаны в одиночку, и даже, может быть, по физиологическим основаниям, совсем не могут быть отдельно восприняты).

Примечание. При выполнении этого исследования предметом опыта является ряд *звуковых отношений*, на которых основана музыка. При простых тонах эстетический характер их отношения решается непосредственно и одною только степенью задержки (звуковой интервал). Следовательно, верно, что психологическое объяснение (весьма отличающееся от акустического) всей гармонии думают найти просто в различении степеней задержки, и что должны найти его там. Необходимые для этого вычисления, в большей части, предлагаются во втором выпуске Königsberger Archiv für Philosophie и т. д. Из немного подробного исследования здесь можно привести только главное положение, которое решительно подтверждается опытом:
если силы, на которые разлагаются представления, благодаря своему взаимному равенству или противоположности, одинаково напряжены, то возникает дисгармония. Но если одна из этих сил стоит к остальным в таком отношении, что приводится ими прямо на статический порог (16), то получается гармоническое отношение.

35. Во-вторых: принцип *контраста* находится в соединениях (22), которые мы здесь рассматриваем как полные.

Соединения $a + \alpha$ и $b + \beta$ сходны, если $a : \alpha = b : \beta$; если же этого нет, то они несходны. Пусть степень задержки между a и $b = p$, а между α и $\beta = \pi$. Если теперь, при сходных соединениях, $p = \pi$, то тогда, и *только* тогда, единичные представления задерживаются точно так же, как если б они не стояли *ни в какой* связи; и тогда не возникает *никакого* чувства контраста, между тем как задержка успевает настолько, насколько ее приносят с собою противоположности. Однако при каждом уклонении от только что выставленного случая страдают менее противоположные представления благодаря своей связи с другой парой; но этим у последней сберегается часть задержки; *поэтому, несмотря на противоположность, в сознании остается нечто такое, что противостоит себе* (sich widerstrebt); и в этом именно заключается чувство контраста. Если $\pi < p$, то контраст чувствуется между a и b, а не между α и β. Если $\pi > p$, то наоборот. Когда $\pi = 0$, то контраст между a и b бывает наибольшим.

36. В-третьих: одно соединение *a* + α воспроизводится посредством нового восприятия, однородного с *a* (по § 26). Между тем как вследствие своей связи с *a* выступает и α,—в сознании является противоположное ему представление β. *Таким образом, α в одно и то же время (zugleich) и стремится вверх и задерживается; в этом стеснении заключается местопребывание неприятного чувства*, которое может перейти в *желание* (именно—объекта, представляемого через α), если задержка, производимая β, слабее той силы, с которой выступает α.

Обыкновенно случается, что желания возбуждаются воспоминанием их предмета. Приступы желания возобновляются, если воспоминание усиливается несколькими побочными представлениями; они сменяются тоскливым чувством лишения, коль скоро задерживающие представления (препятствий, стоящих на пути к желаемому) получают перевес.

37. В-четвертых: представление, выступая при помощи собственной силы (в случае воспроизведения по § 26), вместе с этим, вызывается несколькими помощами (24). Так как каждая из помощей имеет собственную меру времени, в котором действует (по формуле в § 25), то помощи могут друг друга *усиливать* (против возможного препятствия), но не ускорять. Следовательно, восходящее движение происходит только со скоростью, наибольшею между несколькими, вместе выступающими; *но ему, вместе с тем, благоприятствуют все остальные.* Это благоприятствование есть определение того, что происходит в сознании, но ни в каком случае не определение чего-нибудь представляемого; следовательно, его можно назвать только *чувством*; без сомнения, это чувство удовольствия.

Здесь находится местопребывание ясного душевного настроения, особенно удовольствия успешной деятельности. Сюда же относятся многочисленные, извне возбужденные, движения, которые не ускоряют друг друга, но являются взаимно благоприятными, как, например, танцы и музыка. Этому подобно действование по нескольким сходящимся мотивам, а также и проникновение несколькими, друг друга подтверждающими, основаниями.

38. В общем надо заметить, *что чувства и желания обитают не в представливании вообще, но всегда в известных определенных*

представлениях. Поэтому зараз может быть несколько совершенно разных чувств и желаний, которые смешиваются или сильно друг с другом спорят.

ПЯТАЯ ГЛАВА
О взаимодействии нескольких, неодинаково напряженных масс представлений

39. Уже из предшествующего можно отчасти узнать, что после того, как заметное множество представлений дано уже в разных связях, каждое новое восприятие должно действовать как раздражение, которым одно задерживается, другое вызывается и усиливается, продолжающиеся ряды нарушаются или приходят в движение, и возбуждаются те или другие душевные состояния. Эти явления становятся более сложными, если (как обыкновенно) новое восприятие само заключает в себе нечто разнообразное, которое одновременно содержится в нескольких связях и рядах и дает толчок, побуждающей их к новым задержкам или слияниям. При этом новое восприятие усвоятся прежним представлениям, хотя и таким способом, при котором оно (после того, как первое раздражение сделало, что могло) должно оказаться порядочно страдающим, потому что прежние представления, уже вследствие взаимных связей, являются в дальнейшем более напряженными, чем только что пришедшие единичные.

40. Но если уже образованы очень напряженные, очень многочисленные соединения и слияния, то внутри (im Innern) может повториться то же самое отношение, которое только что было признано между прежними представлениями и новыми восприятиями. Более слабые представления, выступая в сознании по какому бы то ни было закону, действуют как раздражения на указанные массы представлений и точно так же принимаются и усвояются (апперципируются) ими, как это происходит при новых чувственных впечатлениях. Поэтому *внутреннее восприятие* аналогично внешнему. Здесь еще нет речи о самосознании, хотя оно весьма часто связывается с этим.

41. В сказанном уже заключается то, что подтверждается опытом, — именно, что внутреннее восприятие никогда не бывает пассивным схватыванием, но всегда (хотя бы и против воли) — активным пониманием. Вместо того чтобы быть готовыми восходить и погружаться по собственным законам, апперципированные представления прерываются в своих движениях более сильными массами, которые отгоняют противоположное им, хотя оно могло восходить, и останавливают, сливая с собою, однородное им, хотя оно должно было погружаться.

42. Стоит труда показать, как далеко может простираться это различие между представлениями, которые, пожалуй, можно было бы разделить на живые и мертвые. Припомним представления на статическом пороге (16). Хотя они и не совсем похожи на мертвое, но в отношении суммы задержки, в которой они находятся, они как бы то ни было, не могут путем собственного стремления достигнуть восхождения. Однако они могут быть приведены в это состояние при помощи тех связей, в которых стоят; и только что указанными сильнейшими массами они часто вызываются и оттесняются в целые кучи и ряды, подобно тому, как перелистываются листы книги.

43. Но если апперципирующие представления не находятся (по крайней мере, не находятся все) на статическом пороге, то апперципирующие массы терпят от них одно насилие; с другой стороны, и последние могут подвергнуться здесь задержке. Тогда нарушается внутреннее восприятие, и уже отсюда становится ясным то, что было в нем сомнительным и неопределенным. Апперципирующая масса снова может апперципироваться другою. Однако если это должно продолжаться таким образом, то должно быть дано несколько масс представлений заметно раздельной (abgestufter) напряженности. Поэтому бывает довольно редко, что внутреннее восприятие возвышается во вторую степень; и только при помощи философских понятий этот ряд мыслится таким, который мог бы продолжаться до бесконечности.

ШЕСТАЯ ГЛАВА
Взгляд на связъ души с телом

44. До сих пор представления рассматривались как наличные, причем не ставилось вопроса об их происхождении и разнородных влияниях. Это служило облегчением. Теперь следует еще поговорить отчасти о чувственном восприятии, отчасти о физиологических воздействиях на те представления, которые даны уже налицо.

45. Уже по опыту можно принять, что каждое восприятие (*perceptio*) сколько-нибудь заметной напряженности требует для своего порождения некоторого промежутка времени, но и опыт, и метафизика учат, что, при более долгом продолжении восприятия, его напряженность совсем не возрастает пропорционально времени, но *чем сильнее* уже *восприятие, тем меньше оно увеличивается*; и отсюда, с помощью легкого вычисления, следует, что *для его напряженности существует конечная граница*, к которой очень скоро приближается приобретенное представление, и которой нельзя было бы переступить даже при бесконечно длинном продолжении того же самого восприятия. Это — *закон слабеющей восприимчивости*; и при этом напряженность чувственного впечатления по отношению к указанной границе является совершенно безразличной. Самое слабое чувственное ощущение может дать представлению столько же напряженности, сколько и самое бурное: только для этого оно требует немного больше времени.

46. Собственно говоря, каждое человеческое представление состоит из бесконечно многих, бесконечно малых, и при этом неравных между собою, элементарных впечатлений (Auffassungen), которые мало-помалу порождаются в различных частях времени, пока продолжается восприятие. Однако все они должны слиться в единую и совершенно неделимую целостную силу (Totalkraft), если только в продолжении восприятия не происходит задержки, причиняемой прежними противоположными представлениями. А по этой причине целостная сила становится заметно меньше суммы всех элементарных впечатлений (Auffassungen)[4].

[4] Psychologie I, § 95, и *de attentionis mensura.*

47. В первом детстве порождается несравненно больший запас простых чувственных представлений, чем во всей последующей жизни, дело которой, напротив, состоит в разнообразных соединениях этого запаса. Однако и в позднейшем возрасте восприимчивость никогда не погасает совершенно: чувственные впечатления стали бы для старика еще гораздо более безразличными и бесплодными, если бы не имел места некоторый вид *возобновления восприимчивости.*

Так как представления на статическом пороге совершенно бездеятельны для того, что происходит в сознании (16), то они могут не ослаблять и восприимчивости для однородных с ними новых восприятий. Этим *совершенно* восстановлялась бы восприимчивость, если бы новыми восприятиями прямо не изменялось существовавшее раньше отношение задержки, и если бы прежним представлениям не было дано известной свободы непосредственно воспроизводиться (26). А так как это бывает, то восприимчивость уменьшается. Чем более находится налицо однородных прежних представлений, или,—как говорят обыкновенно,—чем дольше живет человек, тем более выступает их зараз по данному поводу. И таким образом с годами уменьшается и это возобновление восприимчивости.

48. Сказанное до сих пор относится не только к совершенно однородным представлениям, но ко всем, степень задержки которых есть дробь. Это здесь нельзя развить, потому что в предшествующем не могло быть сказано ничего более точного о различении степеней задержки.

49. Надо особенно заметить троякого рода вмешательство в психические факты со стороны тела: его *давление* (Druck), его *отзвук* (Resonanz) и его *содействие при поступках* (Mitwirkung im Handeln). Об этом предварительно скажем следующее.

50. Физиологическое давление возникает, если сопровождающие состояния, которые в теле должны соответствовать изменениям в душе, не могут следовать свободно; оттого тогда и в душе чувствуется препятствие, как таковое, именно вследствие того, что изменения души и тела друг другу соответствуют. Это давление часто бывает известным только как замедляющая сила, в угоду которой должны замедляться душевные движе-

ния. Но давление часто также равняется прямо задерживающей силе и может употребляться в вычислении так, как если бы оно несколько умножало число противоположных представлений. Через это *все* действительные представления *могут* быть сведены на статический порог, и в этом будет заключаться объяснение *сна*. В этом случае получится глубокий, полный сон.

51. Физиологический отзвук возникает в то время, когда сопровождающие телесные состояния пробегают скорее, или образуются напряженнее, чем это было бы необходимо для того, чтобы только не причинять никаких препятствий душевным движениям. Тогда душа, опять-таки сопровождая тело, будет действовать быстрее и напряженнее. Но она будет участвовать также и в следующем затем расслаблении тела, как бывает, например, после хмеля и аффектов.

52. Взаимодействие души и тела во внешних действиях не может первоначально происходить из души, потому что воля ничего не знает о том, что собственно вносится ею в нервы и мускулы. Однако в ребенке существует органическая потребность к движению. Эту потребность и возникающие благодаря ей действительные движения душа сначала сопровождает своими чувствами; чувства же соединяются с восприятиями движимых членов. Если же представление, возникшее из такого восприятия, в следовании стремится вверх, как желание (16), то движется и соединенное с ним чувствование, а к этому принадлежат, в качестве сопровождающих телесных состояний, все те изменения (Ereignisse) в нервах и мускулах, при помощи которых действительно определяется органическое движение. Таким образом бывает, что представления являются даже источником механических сил во внешнем мире.

ВТОРАЯ ЧАСТЬ

ЭМПИРИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ

ПЕРВЫЙ ОТДЕЛ

О душевных способностях как о том, что имеет вид первоначально и существенно разнообразного в человеческом духе

ПЕРВАЯ ГЛАВА

Обзор принятых душевных способностей

53. Из вышеизложенных оснований психологии сами собою объясняются некоторые известные факты; много других остается еще без освещения. Нет необходимости теперь же точнее определять это различие. Вопрос о том, как далеко простираются найденные объяснения, может при последующем изложении оставаться без разрешения до тех пор, пока будут разобраны факты, потому что тогда можно будет удобнее уловить нить исследования.

Однако обыкновенно принимаемые душевные способности нуждаются теперь в критическом освещении, которое само должно, мало-помалу, подвигаться вперед вместе с разбором фактов.

Со стремлением объединить разнообразное естественно связывается выделение того, чего явно нельзя объединить, так как оно или исключается, или выступает только в редких случаях. Следовательно, желая изобразить человеческий дух, психологи на первый раз должны оставить без внимания такие направления, которые отвергают отличительные признаки как в индивидуумах, так и в сменяющих друг друга душевных состояниях. Это мы откладываем до второго отдела, а в первом рассмотрим только то, что считается в человеческом духе первоначально и существенно разнообразным.

54. Однако вследствие особенной неопределенности психологических фактов становится невозможным точное разграничение. Человек, рассматриваемый психологом, это человек общежительный, образованный, выработанный целой, прошедшей до сих пор, *историей своего рода*. В *этом* человеке, очевидно, находится вместе то разнообразное, которое, под именем душевных способностей, считается общим достоянием человечества. Действительно ли первоначально оно вместе, и действительно ли разнообразно оно изначала, — об этом факты умалчивают. Дикарь и новорожденное дитя, равно как и благороднейшие из животных, дают нам слишком мало поводов удивляться обширности их духа. Здесь психологи допускают натяжки, будто высшая деятельность духа (не у животных, но у детей и дикарей) дана в возможности, как неразвившийся задаток, или душевная способность. То, что в поведении дикаря и ребенка в самой слабой степени напоминает поведение человека образованного, имеет теперь для них значение заметных следов пробуждающегося рассудка, пробуждающегося разума, пробуждающегося нравственного чувства. Но мы не можем не заметить, что в последующем изображается собственно только особенное, и не более как точно ограниченное, *состояние* человека, по тому общему впечатлению, которое оно производит на людей, очень неопределенно называемых нами «образованными». Нельзя избегнуть большой шаткости этого общего впечатления. Нет никаких общих фактов; чисто психологические факты заключаются в мгновенных состояниях индивидуумов; они неизмеримо далеко отстоят от высоты общего понятия *человека вообще*.

55. Только что приведенное сравнение человека с животным подает теперь повод к первому разделению в разнообразном, принимаемом за первоначальное. Поскольку человек заметно возвышается над животным, ему приписывают *высшие способности*; поскольку он равняется с животными, ему приписывают *способности низшие*.

Это разделение пересекает уже упомянутое выше разделение (по *представливанию, чувствованию* и *желанию*) в стольких же способностях.

В качестве вспомогательного средства при обзоре эмпириче-

ской психологии равно употребительны оба разделения, и мы воспользуемся ими обоими.

56. Так как в психологии все находится во взаимной связи, то, для того, чтобы провести дальнейшее разделение высших и низших способностей, мы желаем начать дело не с проведения весьма сомнительной пограничной линии между ними, но (для первого раза) с противопоставления их взаимных крайностей. Именно, самым низшим в человеческом духе считается *чувственность*, а самым высшим — *разум*. Оба они похожи друг на друга тем, что выступают в нескольких членах второго деления. Говорят *о чувственном представливании*, *чувственном ощущении* (Fühlen), *чувственном желании*; говорят также о *теоретическом* (представляющем) и *практическом* (желающем, требующем) разуме: не говорят ничего только о *чувствующем разуме*, так как разум, долженствуя быть самым высочайшим в человеке, всегда мыслится действующим и никогда — страдательным.

Смысл применяемых здесь выражений мало-мальски понятен каждому из обычного словоупотребления; здесь еще не место более тонким определениям, потому что они-то и являются спорным делом.

57. Если теперь от обеих, самых крайних границ мы будем приближаться к середине, то, прежде всего, в способностях представления, рядом с чувственностью найдем *воображение* и *память*, а рядом с разумом — *ум* и *рассудок*. Потом, в способностях чувствования, рядом *с чувственным ощущением удовольствия* и *неудовольствия* — *эстетические* и *нравственные* чувствования и *аффекты*. Наконец, в способностях желания, рядом с *чувственными пожеланиями* и *влечениями*, с одной стороны — *рассудочные* и *разумные хотения*, а с другой — *страсти*.

58. Прежде, чем точнее уяснять этот грубый очерк психологического поля, мы должны заметить следующее:

а) разделения суть только эмпирические сопоставления, без ручательства за полноту, без достаточно определенного и оправданного основания деления. Поэтому нет ничего удивительного, если, при более тщательном рассмотрении фактов, найдутся предметы, которые или подойдут под многие из на-

меченных классов, или же ни под один из них, Приведем два примера.

По представлению Вольфа, способность чувствования не отделяется от страстей. Всматриваясь в дело глубже, мы покажем далее, что аффекты не принадлежат ни к одному из классов чувствований (и тем более — ни к одному из других, следовательно — совершенно ни к одному из намеченных классов), хотя чувствования предшествуют аффектам, так же как аффекты страстям. Как видно из опыта, то, что нравственно и эстетично, чувствуется, познается и желается. Несмотря на это, не решаются допустить, чтобы оно, подобно чувственности, распространялось на все главные способности, так чтобы нравственные чувствования, познания и намерения существовали с равною самостоятельностью *наряду друг с другом*, но спорят о том, *в чем* заключается начало нравственности, в требовании ли (Gebote), в познании или в чувстве. Если обратиться к опыту, он даст неоспоримый ответ, что нравственное чаще всего чувствуется, реже — правильно познается и еще реже — служит предметом желаний. Но этим не определяется ничего, кроме шаткости и непрочности эмпирической психологии и всякого исследования, не имеющего лучшего основания.

b) Хотя намеченные деления могут быть употребляемы для первого обзора, однако они совсем не годятся для точного изображения того, что происходит в человеке, потому что ими разрывается постоянно связанное в действительности. Из опыта не видно, бывает ли представливание *без* чувствований и желаний; лучше сказать, эти движения духа беспрерывно происходят одно в другом. Ясно, что ко всякому чувствованию относится *чувствуемое*, и ко всякому желанию — желаемое, но должно ли и то, и другое во всех случаях быть *представляемым*, — этого, на основании опыта, нельзя ни утверждать, ни отрицать, потому что представляемое может быть неясным до непознаваемости, между тем предубеждение стоит на стороне утвердительного ответа, потому что в *большинстве* случаев он оказывается правильным. Аффекты принадлежат не к одному классу со страстями; однако положительно немыслимы страсти, совершенно свободные от аффектов. И кто хочет описывать историю одного только страстного волнения, тот должен рассматривать его со всеми возбуждаемыми при этом аффектами, как единый

факт. Непрерывного течения этого факта совсем нельзя представлять себе в виде какой-нибудь мозаичной картины, отдельные части которой можно было бы понабрать из эмпирической психологии.

c) Что отдельные душевные способности даны не просто, но во взаимном отношении между собою, это эмпирическая психология признает, приписывая им переработку одной и той же *материи*. Эту материю чувственность должна *воспринять*, — причем поднимается вопрос о причинном отношении между внешним миром и человеком. Если оно отрицается, то должно будет признать чувственность, скорее, способностью *порождающей*. Ту же самую материю память должна сохранить, а фантазия, не трогая этого сохранения, представить в новых образах; и рассудок, опять-таки не трогая этих новых образов, должен образовать из нее понятия, а способность желания — изменить ее в желаемое и ненавистное, — и опять продукты фантазии, понятия, желания и т. д., сохраненные памятью и смешанные, при случае, с новой материей, должны подвергнуться действию новой перерабатывающей способности. Или, если это кажется непонятным, то, может быть, память прячет в свой чуланчик только одну часть материи, а другая часть отдается фантазии, третья — рассудку, четвертая — способности желания и т. д.? Опыт ничего не свидетельствует об этом. Тем более необходимым представляется то, что при этом считают неизбежным метафизическое предположение *какого-то* многообразного и сложного *причинного отношения как различных способностей — одной к другой, так и всех их к предполагаемой материи*, которую они сообща должны переработать.

59. Признавая только что упомянутые причинные отношения, психология позволяете нам и дальше определять порядок ее учения. Согласно положению «*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*, прежде всего рассматриваются чувственные представления, а об остальном речь идет в таком порядке, как будто бы оно всегда оказывается происходящим из этого. Здесь путеводною нитью служит постепенное развитие отдельного человека и народа, равно как и различие между человеком и животным.

Хотя, обращаясь к опыту, мы гораздо чаще встречаем низкую чувственность, чем всякую другую душевную жизнь, — однако мы никогда не видим этой последней без первой, так что

нам стоит большого труда связать сколько-нибудь определенный смысл с выражением *«чистый разум»*. Тем не менее существуют два очень важных психологических факта, которых мы не можем понять иначе, как только помимо причинного отношения между чувственностью и разумом или оспаривая это отношение. Эти факты — *чистое самосознание* и *нравственное намерение*. То, что мы постоянно наблюдаем в себе в течение времени, должно быть как случайно изменяемое отличено от нашего истинного *Я*; следовательно, это последнее мы познаем, по-видимому, само по себе, независимо от *внутреннего* чувства, при помощи так называемой *чистой апперцепции*. (В общем, апперцепция обозначает знание того, что в нас происходит.) И намерение яснее всего оказывается чисто нравственным тогда, когда пренебрегают соображениями выгоды и невыгоды, как они являются нам в опыте, когда дух возвышается над чувственными ощущениями и определяет себя прямо вопреки им. Как возможно это возвышение? Ответ *«при помощи свободной воли»* совершенно соответствует внутреннему восприятию, имеющему место в подобных случаях. Поэтому под пару чистой апперцепции принимается независимая от всякого причинного отношения так называемая *трансцендентальная свобода*. Если же то и другое приписывается разуму, как тому, что в человеке дальше всего отстоит от чувственности, то разум понимается здесь не как нечто высшее, но, скорее, как нечто совсем другое, чем чувственность, и на эту последнюю нельзя уже больше смотреть ни как на основание, ни даже — как на условие всего остального.

При таком предположении психология, в распорядке своего учения, должна не переходить от чувственности к разуму, но представлять два параллельных с самого начала ряда наблюдений, причем разум и чувственность образовали бы начальные пункты, а соединение их обоих в различных видоизменениях было бы высшим положением (Gegend) и, так сказать, целью. Эмпирическая психология не может ничего противопоставить этому требованию. Но во «Введении в философию» (Einleitung in die Philosophie, § 103 и 107) было уже показано, что понятия «*Я*» и трансцендентальной свободы заключают в себе противоречие[1].

[1] По учению Гербарта, понятие трансцендентальной свободы заключает в себе то противоречие, что раздвояет в акте самоопределения единое существо,

Поэтому несообразно с истиной и только что выставленное понятие разума. Ничуть не лучше и ходячее понятие о чувственности, особенно если она считается источником зла. Самое большее зло настолько же мало является чувственным, насколько мало и чувственность является проникнутой злом.

Примечание. Когда в обыденной жизни говорят, что в одном человеке преобладает рассудок, в другом — память, в третьем — фантазия, в четвертом — здравый смысл, и когда при этом тому или другому человеку, взятому в целом, все-таки нельзя приписать никакой определенной степени большего или меньшего душевного здравия, то должна возникнуть догадка, что, различая так называемые душевные способности, мы имеем дело, скорее, с продуктами духовной деятельности, чем с ее внутренней, здоровой или больной, природой. Хотя ниже будет дано более глубокое и более точное определение понятий четырех главных душевных болезней — тупоумия, придурковатости, бешенства и безумия, однако и здесь будет полезно составить понятие душевного здравия, при помощи того, что противополагается этим болезням, т.е. при помощи понятий *восприимчивости, сосредоточенности, спокойствия и взаимноопределяемости всех представлений друг другом*; потому что недостаток какого-нибудь из этих четырех необходимых качеств действительно гораздо непосредственнее доказывает склонность к душевной болезни, чем недостаток фантазии, памяти, рассудка и проч. Но довольно ясно, что названные необходимые качества относятся к изложенному выше основному учению о представлениях как силах, подвижность которых, при малейшем изменении в их напряженности и связи, так же заметна, как и стремление их к покойному состоянию равновесия, и у которых, при помощи законов воспроизведения, совершенно сохраняется собрание однородного и уже вступившего в связь, равно как и всякий способ возможного взаимоопределения, до тех пор, пока со стороны тела не последует насильственного вмешательства, чуждого духу. Однако нельзя подробнее рассматривать отношения между телом и духом, не упоминая о некоторых натурфилософских положениях, приводить которые здесь было бы еще слишком рано. Теперь, прежде всего, должно, если не освободить от неопределенности, то, по крайней мере, познакомиться со многими значениями самого первого из приведенных выше делений (55).

противополагая активность пассивности. О противоречиях в понятии *Я* см. выше («Психология как наука», § 27). – *Прим. перев.*

ВТОРАЯ ГЛАВА
О пограничной линии между низшими и высшими способностями

60. Пограничная линия между низшими и высшими способностями, в способностях представления, проходит между воображением и рассудком, в способностях чувствования — между чувственным удовольствием и эстетическим чувством, в способностях желания — между страстью и обдуманным выбором. Вместе с тем при шаткости всех этих понятий она еще совсем не проводится точно, и психологи (по крайней мере Вольф в эмпирической психологии, § 233) готовы признаться, что ее нельзя строго определить. Это тем более ясно, что даже животным приписывается *analogon rationis*, между тем как никто, ведь, не припишет им фантазии, подобной человеческой. Таким образом, выходит, что животные причастны высшей способности представления и, напротив, лишены кое-чего такого, что следует считать способностью низшей. Хотя указанное определение по отношению к способности чувствования кажется довольно подходящим, так как никто, ведь, не ожидает от животных эстетического суждения, однако это суждение обыкновенно отсутствует и у более грубых людей, являясь, скорее, принадлежностью высшей ступени образования, чем человеческой природы. Наконец, что касается страстей, то среди них мы находим и такие, которые, хотя и очень дурны, однако берут свое начало в самой благородной и самой высшей области человеческой мысли, так что невозможно относить их к низшим способностям, приписываемым и животному. Следовательно, должно понимать предмет иначе.

61. Сравнительно с человеком, животному приписывают вообще низшие способности, потому что его душевные силы (Können) считают или *недостаточными,* или *уменьшенными*, или же *подчиненными.*

Если мы допустим, что, сравнительно с более полными, дальше простирающимися способностями человека, душевные силы животного недостаточны, то весьма ясным основанием для этого будет отсутствие у него рук и речи, вследствие чего оно дале-

ко не с тем удобством может получать представления о вещах; и между тем как понимание, ум человека ближе всего относится к речи, животные могут доходить разве только до понимания нескольких знаков. Но в таком же точно положении находится и человек, будучи ребенком, на самой низкой степени своего развития, потому что в начале он также мало умеет владеть руками, как и пользоваться речью.

Если, далее, мы допустим, что душевные силы животного должны быть признаны уменьшенными, так как первоначально они, ведь, могли быть бóльшими, то это также подойдет к животным, хотя и двояким образом. Потому что, во-первых, в круг их представлений входит нечто нарушающее (Störendes), что не действует так стеснительно на человека. Вполне ясно, что этим нарушающим, у животных с художественными стремлениями, служат органические раздражения, которым они повинуются; у других обращает на себя внимание преждевременная зрелость. А во-вторых, при относительно малой величине мозга животных, их организм, вероятно, не может быть столь же доступным для душевных раздражений, как организм человеческий.

Если, наконец, мы станем смотреть на душевные силы животных как на подчиненные (в силу чего они должны быть служебными или побежденными), то, ведь, это понятие подойдет не только к животным, но и к низшим способностям человека, поскольку он владеет самим собою. Только это обладание, в свою очередь, так сильно зависит от достигнутой уже ступени образования, так сильно колеблется, по своему виду, между ловкостью и нравственностью, а, если принять во внимание его степень, то к нему так мало способны грубые и больные люди, наконец (если могут что-нибудь значить исключения) у дрессированных животных находится так много следов приобретенного выучкой воздержания, что нельзя доказать, будто в душевных способностях лежит какое-нибудь существенное и всеобщее различие, скорее, все можно свести на различие благоприятных или неблагоприятных условий, или же достигнутого образования. *Поэтому мы не можем и не имеем права рассматривать человеческий дух как сумму двух способностей, специфически различных и, вместе с тем, приноровленных одна к другой.* Выходит только, что душевная жизнь (Regsamkeit), по различию представлений,

их связей и задержек, выражается в бесконечно-разнообразных формах и границах. Все эти рассуждения не зависят от метафизики, а будет ли метафизика, раз она призвана, противоречить данным рассуждениям, или же она подтвердит их, решать этот вопрос мы здесь не должны.

Напротив, человеку, достигшему высшей ступени образования, мы должны, сообразно с опытом, приписать не только простую, но и многообразную способность, так сказать, распадаться в самообладании на несколько частей, и то направлять произвольным образом свои мысли, то настраивать свои чувствования, то предписывать себе послабление или правильное усилие. Известно, что у животных мало или даже совсем не замечается каких бы то ни было следов всего этого; что же касается человеческой способности, то об этом уже было рассуждение в основаниях психологии (40–43). Следовательно, в этом смысле мы и будем признавать высшие и низшие способности.

62. Вольф между высшими и низшими способностями представления помещает *внимание* (однако только произвольное, между тем как непроизвольное является чуть ли еще не более важным). Высшие способности начинаются у него вместе с *отчетливостью понятий*, признаки которых разлагает внимание. Хотя это определение захватывает сферу, гораздо более узкую, чем та, которую обычное словоупотребление указывает словами «*рассудок*» и «*рассудочный*», тем не менее она замечательно совпадает с частью этой последней. Именно, делая понятие более отчетливым, внимание *равномерно* вызывает, одно за другим, заключающиеся в нем частные представления; вместе с тем оно, так сказать, *выравнивает* понятие, признаки которого до сих пор как-то случайно торчали друг перед другом. Таким образом, оно соответствует качеству *мыслимого*, которому все его определения принадлежат независимо от различия, вносимого индивидуальным *мышлением*, направляющимся более на один признак, чем на другой. Следовательно, оно соответствует также и другому данному объяснению рассудка, которое заключает в себе тот же смысл, что связывается с этим словом обыкновенно, именно, что рассудок есть способность связывать наши мысли по качеству мыслимого. В обыденной жизни находится довольно много примеров неравномерного, индивидуального мышления; тако-

вы отрывочные сведения рутинера, сравнительно с равномерно выработанным знанием истинного ученого. Последнее, без сомнения, является делом прогрессирующего внимания.

63. Кант, проводя границу между высшими и низшими способностями, руководствуется следующей основной мыслью: «вообще связь многообразного никогда не может привходить к нам через чувства; всякая связь есть спонтанеический акт силы представления, которую в отличие от чувственности, надо назвать *рассудком*»[2]. Это весьма призрачное положение по своей природе является спекулятивным (оно вызывает *высший скепсис*, выставленный в Lehrb. zur Einleitung in die Philosophie, см. также § 22–29 и § 98–103[3]). Сильно выдвинув эту мысль, Кант оказал великую услугу спекуляции, но, положив только начало, он совсем не выполнил тех в высшей степени важных исследований, которые вытекали отсюда; и насколько эти исследования должны всегда необходимо содержаться в основоположении к общей метафизике, настолько же, в свою очередь, необходимо должно быть совершенно исключено из учения психологии все то, что приближается к кантовскому положению, потому что в конце исследования получается прямо противоположное тому, к чему, по-видимому, склонялось начало. Многообразное совсем не связывается чем-нибудь таким, что можно было бы назвать актом, а тем более – актом спонтанеическим. Связь многообразного является непосредственным следствием единства души. Эта связь всегда применяется, далее, к тому способу и образу, в каких соединяются чувственные впечатления: как было уже дока-

[2] Kritik der reinen Vernunft, § 15.

[3] В «Lehrb. z. Einl. in die Philos.» Гербарт различает двоякого рода скепсис – низший и высший. Низший скепсис касается субъективного характера наших знаний. Это – сомнение в возможности получить посредством своих чувств верный образ того, что такое вещи. Высший скепсис идет дальше. Он возбуждает мысль, что мы на самом деле вовсе не воспринимаем всего того, что нами, по-видимому, воспринимается, и что к данному содержанию восприятия мы сами непроизвольно примышляем те формы (пространство, время, причинность), которые приписываем объектам природы. Поводом к высшему скепсису обыкновенно служат известные умозрительные, или спекулятивные, положения. – *Прим. перев.*

зано в Einleitung in die Philosophie она есть нечто *данное*[4]. Наконец, что собственно только сюда и относится, эмпирическим путем никогда нельзя доказать даже видимости кантовского по-

[4] Здесь мы встречаемся с вопросом о форме и материи *данного*, т.е. того, что мы находим в опыте и восприятии чего мы чувствуем себя несвободными. (Hauptp. d. Metaph., II). – Если мы возьмем две какие-нибудь вещи (например, два металла), то сумма всех признаков этих вещей будет составлять *материю* данного, а разделение их на две группы – его форму (Lehrb. z. Einl. in. d. Ph., § 25). Но признаки вещей мы знаем только по своим ощущениям (Ibid., § 19). Следовательно, материя данного есть ощущение (Allgem. Metaph., § 169). Но чем же, при ближайшем определении, оказывается форма данного? Мы не можем отрицать того, что форма опыта *дана*, что ее уже *находят* в опыте: круглое сопротивляется тому, чтобы казаться четырехугольным; комплекс свойств, который мы называем золотом, сопротивляется тому, чтобы, вместо своей твердости, обнаруживать текучесть ртути или вместо желтого цвета – белый (Hauptp. d. Metaph., II). Но уже из самого определения формы видно, что она немыслима без материи. С другой стороны, очевидно, что, одна материя без формы, т.е. одни признаки, взятые сами по себе, еще не составляют вещи. «Мы не имели бы познания ни о золоте, ни о серебре, если бы опыт оставлял не определенным, с каким признаком должны мы связывать в одну вещь специальную тяжесть золота – с белым или желтым цветом, и с каким опять-таки цветом, – белым или желтым, – должны мы связывать звон серебра» (Lehrb. z. Einl. in. die Philos., § 25). Мы, конечно, утверждаем, что все это познается из наблюдения. Однако все, что нами наблюдается, не что иное, как отдельные признаки. «Следовательно, эти признаки должны содержать в себе указание на группирование, т.е. на форму. Но никто не может утверждать, будто вместе с тяжестью и благодаря ей он ощущает необходимость считать эту тяжесть данною вместе с желтизною, или будто вместе с желтым цветом и благодаря ему он видит необходимость признать желтое настолько то тяжелым... То, что разъясняется на этом примере, может быть отнесено и ко всем вещам со многими признаками» (Ibid.). – Итак, непосредственно мы знаем только ощущения. Поэтому на деле только они и составляют данное в собственном смысле (Allgem Metaph., § 169). Что же касается форм опыта, то они, хотя и даны, однако только лишь как «определения того способа, каким связываются ощущения» (Ibid., § 171). Эти определения, как мы видели, не содержатся непосредственно в ощущениях, а только *примышляются* к ним (Lehrb. z. Einl. in. d. Ph., § 25). Как происходит примыш-

ложения. Хотя в напряженном мышлении мы чувствуем себя деятельными, и в это время сознаем иногда, что умышленно составляем понятия из их признаков, однако объединяя в понятии объекта многообразие данной интуиции (Krit. d. r. V., § 17), мы бываем вынуждены принять объект таким, как он представляется; здесь мы только связаны и ничего не знаем о спонтанеическом акте.

Между тем как *деятельность* не является ни свойством рассудка, ни источником связи, рассудок, без сомнения, выражается в известного рода *связи*; потому что вся высшая способность действует в чувственности, памяти и воображении (которые обыкновенно прямо причисляются к способностям низшим) именно таким образом, что обнаруживается у образованных людей в *широких связях*, совсем не встречающихся у дикарей и животных. Сюда, прежде всего, относится распространение представлений пространства и времени гораздо далее сферы чувственного ощущения, даже до бесконечности. В дикарях же и животных особенно обращает на себя внимание то, что их грубый взгляд ошибается и в прошедшем, и в преддверии самого близкого будущего.

Далее, существует громадная разница между *собранием* признаков *вещи* и различением этих признаков от *субстанции*, которой они *приписываются*; такая же разница существует между простым схватыванием короткого ряда событий и выведением этих событий из причин и *сил*. Высшим способностям принадлежит не первое, но второе.

Хотя это замечание и вызвано учением Канта, однако оно собственно относится к следующему.

64. Насколько мало логическая отделка понятий может служить мерилом рассудка (вспомним только о рассудке женщин, художников, чиновников, купцов), настолько же она обнаруживает все-таки часть того различия, которого мы доискиваемся. И дикарь, и животное, без сомнения, имеют общие впечатления, получаемые от сходных предметов, слившиеся представления де-

ление формы материи опыта и отчего мы непременно познаем ощущения в известного рода связи, – все это, по мнению Гербарта, составляет вопрос *психологии* (Allgem Metaph., § 170; Lehrb. z. Einl., § 117). – *Прим. перев.*

ревьев, домов, людей и т. п.; но у них нет *противоположения* абстрактного конкретному. Общие понятия не отделяются у них от своих примеров. Это отделение принадлежит высшим способностям. Таково противоположение пространственного — пространству и временно́го — времени, равно как и противоположение нашего *Я* нашим изменяющимся состояниям, в то время как и животное, по всей вероятности, уже отличает *себя* от другого, с которым оно борется из-за пищи.

65. Эстетическое и нравственное понимание у дикарей является редким и ограниченным, а у животных чуть ли совсем не отсутствует. Выбор у них гораздо менее обдуман и в целом, по-видимому, не так решителен, как у людей образованных. Кроме недостатка в высшем, животное имеет еще одно положительное свойство, именно оно, очевидно, находится в большей зависимости от *инстинкта*, который отчасти является периодическим и стоит в самой тесной связи с организмом.

66. Если подвести итог всему сказанному, то не получится никакого законченного ряда строгих различий ни между человеком и животным, ни между высшими и низшими способностями. Следовательно, мы не имеем и причин требовать строго установленного различия там, где встречаем довольно много *шаткого*, которое достаточно объясняет, как можно находить себя вынужденным спрашивать о различии, которое считают единым и повсюду равным. Но если кто-нибудь подумает, что животное слишком близко приближается здесь к человеку, то против этого имеют силу следующие замечания.

Мы знаем животных очень мало. Мы различаем слишком мало животных классов. В основании дрессировки животных, из которой мы узнаем замечательную гибкость их дарований, большею частью лежит столь же ложное понятие, что и в основании дурного воспитания человеческого дитяти. Животное не поддается никакой дрессировке, кроме как по внутренним законам своего существа, и большая часть употребляемых при этом принуждений, есть, без сомнения, грубое мучение, даже если оно должно быть нужным для достижения цели, когда желают воспользоваться животным только как животным. Кто наблюдал молодых животных, тот не мог не заметить, как ча-

сто пытаются они пользоваться своими передними лапами точно *руками*: напрасное стремление перешагнуть границы своей организации. Но человеку лучше иногда посоветовать, вместо того, чтобы кичиться, вспомнить с благодарностью о тех вспомогательных средствах образования, которыми он преимущественно пользуется. Впрочем, в то время как для нас остается тайной многообразное различие в душевной жизни разных животных, различие людей является перед нами все-таки немного отчетливее. На вопрос, могут ли представления, как силы, обнаруживаться в людях *вполне*, или, может быть, здесь еще остается все-таки несколько той ограниченности, которая замечается у животных, можно отвечать в общем следующее: руки человека должны вооружаться бесчисленными инструментами, речь нуждается еще в типографском станке; гениальные люди показывают, как много недостает обыкновенному человеку до свободной душевной жизни и с какою также легкостью могут слабоумные люди крепко затягивать тот узел в человеческом образе, которым органическая жизнь спутывает душевную; наконец, самообладание, это дело высшего образования, страдает еще от всех недостатков образования и воспитания. Следовательно, достаточно ясно, что известная до сих пор человеческая деятельность не считается вполне законченным выражением того, что могут сделать представления как силы; и близка догадка, что на других небесных телах, при другом давлении, атмосфере, освещении и пр. могут существовать организации, гораздо более способные к развитию.

ТРЕТЬЯ ГЛАВА
Способности представления

67. То, что относится к способностям представления, может быть сведено к следующему обзору:

произведение (продукция)
- a) опыта:
  - по материи,
  - по форме;
- b) понятий, переступающих опыт.

Воспроизведение (репродукция).

По этому плану мы и будем рассматривать способности представления, причем обратим внимание и на обычное разделение душевных способностей.

А. *Внешние чувства*

68. Произведение материи опыта является преимущественно делом внешних чувств: осязания, вкуса, обоняния, слуха, зрения. (Что называется материей и формой опыта, это известно из Введения в философии; ср. Einleitung in die Philosiphie, § 25, 29[5].)

Пять указанных чувств принимаются соответственно числу чувствующих органов; различных классов чувственных ощущений гораздо больше. Сверх того, сами органы обладают ощущающими поверхностями, следовательно, бесконечным множеством ощущающих мест, с тем замечательным различием, что в одних чувствах возникает *общее ощущение*, а в других *каждое отдельное место* ощущающей поверхности дает о*собое* представление.

69. Ощущение давления, а также тепла и холода имеет своим органом поверхность всего тела. Давление ощущается весьма различно, смотря потому, насколько оно бывает одинаковым в разных частях ощущающей поверхности и в следующих друг за другом, в продолжении ощущения, моментах времени. Так, различают острое, гладкое, мохнатое, упругое и т. д. (Может быть, теплое и холодное ощущаются более внутренними, а давление более внешними частями нервов.)

Особым видом осязания (Gefühl) является то чувство (Tastsinn), которое помогает нам определять форму опыта. Заметим, что при этом виде осязания (Tasten) действуют несколько пальцев, несколько частей языка, вообще несколько мест ощущающей поверхности.

70. Вкус дает очень много различных ощущений, а эти ощущения, будучи одновременными, смешиваются друг с другом. Вме-

[5] См. выше, примечание переводчика к § 63.

сте с тем язык есть преимущественное местонахождение осязания всякого рода. (Он обладает и разными видами нервов.)

71. Запахи, подобно звукам, навязываются нам с силою, но они не позволяют, подобно им, различать в себе многообразное. Над органом обоняния мы имеем меньше власти, чем над остальными органами чувств; он сам очень страдает при своих отправлениях. Запахи могут убивать и распространять заразные болезни; большею частью они приятны или неприятны и редко — безразличны; но, скоро притупляя орган обоняния, ни один из них не ощущается долго.

Сравнительно с дикарем и многими животными, у цивилизованного человека это чувство кажется совсем притупленным.

72. По многообразию ощущений слух является самым богатым из всех чувств. Музыкальные тоны позволяют различать себя, будучи даже одновременными; независимо от них схватывают гласные и, наряду с тем и другим, воспринимают согласные, которые, по-видимому, относятся к классам разнообразного шума. Замечательна лишенная тона и тем не менее вразумительная речь человека. Быть может, сюда близко подходит понимание тех, которые от рождения лишены музыкальности, хотя очень хорошо слышат. (Вероятно, каждый музыкальный тон имеет в органе свою собственную часть. Без этого мало понятно, каким образом одновременные тоны остаются отделенными, и почему они не дают какого-нибудь третьего смешанного тона, что уничтожило бы эстетическое понимание интервала.)

73. Зрение различает цвета и, независимо от них, степени освещения. Каждое место глазной сетчатки видит порознь и дает особое ощущение. Некоторые глаза не различают части цветов, а некоторые не различают их и вовсе (при остром, впрочем, зрении). Величайшая подвижность, способность приближаться к предметам и удаляться от них, приспособляясь к сильному и слабому свету, наконец, способность произвольно закрываться веками — все это является преимуществом органа зрения. (Ниже будет показано, что подвижность особенно способствует пониманию пространственной формы, которая совсем не так пер-

воначальна, как это кажется: ее изучают, и она проходит через весьма различные ступени развития.)

Примечание. Каждое чувство имеет свою степень остроты и тонкости, свою долготу и краткость.

Все до сих пор сказанное относится только *к ощущениям, а не к интуициям.* Последние *предполагают* представление объекта *в противоположность другим объектам и субъекту*, и поэтому дают работу чуть ли не всем так называемым душевным способностям вместе (никак не просто чувственности). Кто, как говорит, погружается в созерцание и забывается в нем, тот близок к тому, чтобы только ощущать.

в. *Внутреннее чувство*

74. В теле нет никакого заметного органа внутреннего чувства; тем не менее по аналогии с внешними чувствами таковой орган признают, приписывая ему восприятие наших собственных состояний, как они изменяются во времени. Поэтому внутреннее чувство, поскольку его считают чем-то особо существующим[6] в наших способностях, является чистейшей выдумкой психологов, да и довольно несостоятельной выдумкой, потому что они не могут ни определенно пересчитать те классы представлений, которые даются этим чувством, ни указать на какое бы то ни было подобие *закона*, которым возможно было бы объяснить крайнюю неправильность его действия. Внешние чувства, если могут, то делают свое дело, и если отказываются от этого, то известно, почему; а внутреннее чувство, зорко подмечая по временем все, что происходит в самых сокровенных изгибах сердца, иногда бывает настолько вялым и тупым, что, хотя и сознает мелькание какой-то мысли, однако чувствует себя неспособным поймать ее. Внутреннее чувство не выдерживает долго умышленного напряжения; что мы желаем рассмотреть в себе особенно точно, затемняется во время наблюдения. Впрочем, насколько является ненадежной та материя опыта, которую дает нам внутреннее чувство, настолько же иногда оказывается удивительной приписываемая ему душевная деятельность. Нередко самонаблюдение (Selbstauffassung) действует при очень бур-

[6] Впрочем, его объяснение заключается в основаниях психологии, § 40–43.

ных аффектах и смиряет их. Иногда, при самой напряженной работе во внешнем мире, человек в тесноте управляет самим собою, чтобы правильно выполнить дело. Актер, представляющий хитрого обманщика, сознает, во-первых, свою собственную личность, во-вторых—характер, лежащий в роли, в-третьих—искусство представлять и принятый вид, принадлежащей данному характеру, как средство обмана. Внутреннее чувство неопределенно возвышается в высшую степень; свое самонаблюдение мы можем опять наблюдать, и так далее.

Примечание. Уже в спорах между картезианцами, Локком и Лейбницем выступает вопрос о том, существуют ли бессознательные представления?

Самый легкий и краткий ответ есть тот, что, коль скоро всякое представливание, в свою очередь, также служит предметом представления, то внутреннее чувство должно постоянно находиться на бесконечно высокой степени деятельности. В учении же Лейбница признание бессознательных представлений стоит в связи с его метафизическим понятием субстанции. Самое нужное об этом находится на с. 89 полеевского (Poley) перевода сочинения Локка о человеческом уме.

C. *Формы ряда*

75. *Пространство* и *время* становятся предметами весьма ложного учения, если принимать их за собственные, единственные, независимо друг от друга данные, *формы чувственности*. Пространство есть единственная вполне выработанная форма ряда; она продуцируется преимущественно по поводу зрительных и осязательных ощущений; впрочем, этим дело не ограничивается, и по некоторым другим поводам является совершенно подобный вид продукции, или полной, или *до известной степени ограниченной*, или отчетливо мыслимой, или неотчетливо, иногда с характерными побочными определениями, которые бывают причиной того, что содержащуюся здесь форму ряда отличают от пространства. Таковым является, во-первых, *время*, во-вторых, *число*, и, в-третьих, *степень*, или интенсивная величина.

Форма ряда продуцируется менее отчетливо, хотя и неизбежно, при *сопоставлении однородных ощущений по возможности их перехода из одного в другое*. Отсюда—*звуковая линия*. (Эту линию нуж-

но отличать от *гаммы*, опирающейся на эстетические определения.) На нее походила бы *цветная поверхность* между тремя главными цветами — желтым, красным и голубым, если бы наверное было известно, можно ли все цвета свести на эти три, различающиеся между собою только по степени приближения их к светлому и темному (быть может, белому и черному), и не нуждается ли скорее область цвета еще в каком-нибудь третьем измерении.

Примечание. В различии светлого и темного, равно как и в противоположности высокого и низкого тона у звуковой линии, сказывается представление о следовании вверх, которое обнаруживает, что процесс «сведения» (Wölbung) и «заострения» (Zuspitzung)[7] совершается медленнее при более низком и темном и, напротив, быстрее — при более высоком и светлом. Поэтому-то в музыке бас большею частью движется медленнее дисканта.

Еще менее отчетливой, но точно так же необходимой, является форма ряда в каждом логическом построении, где видовые понятия, противополагаясь друг другу, в то же время объемлются вместе понятием рода. Пространственные символы являются здесь не одними только выражениями. В самой сущности дела есть что-то такое, что вызывает названия вроде *объема* или *сферы* понятия. Однако, поскольку эти слова заимствованы от пространства, этой *выработанной* формы ряда, они содержат в себе только сравнение.

Точно так же необходимо в метафизике учение об умопостигаемом пространстве, которое вполне отчетливо построяется по всем трем измерениям — просто для потребности метафизического мышления, без всякой примеси чего-либо чувственного[8].

76. Представление *ряда* яснее всего оказывается в понятиях *целых положительных чисел.* Однако они, постепенно порождаясь и развиваясь (дикарям и детям бывает с ними не мало труда), еще недостаточны для того, чтобы заключать в себе все понимания перехода (Fortsschritts) к большему или меньшему; лучше сказать, продукция формы ряда уже в числах постоянно дела-

[7] См. § 26.

[8] Срав. примечание переводчика к статье «О возможности и необходимости применять в психологии математику».

ется все более искусственной и развитой. Прежде всего, между целыми числами повсюду вставляются непрерывные переходы в виде дробей; и вместе с тем, через обратное продолжение ряда являются *отрицательные числа*. Потом развиваются понятия иррациональных корней, логарифмов и экспонентных величин; наконец, понятие бесчисленного — при помощи интеграции полученных функций, в основе которых лежит дифференциал, т.е. понятие известного правила увеличения или уменьшения.

Короче, *арифметика представляет для психолога замечательное зрелище постоянно улучшающегося способа представления ряда, который можно пробегать и взад, и вперед.*

77. Уже по аналогии с этим бесспорным фактом мы должны считать по меньшей мере вероятным, что и геометрическое представление пространства, с его бесконечной величиной и делимостью, есть только постоянно совершающаяся продукция, а не что либо изначала лежащее в человеке, тем более, что бесконечная образуемость пространственных понятий прогрессивно обнаруживается в том, что создает из них постоянно выше восходящую геометрию. Принципы, объясняющие продукцию пространства, находятся в третьей части.

Здесь мы обратим особенное внимание на понятие *«между»* с *двумя противоположными сторонами*. Это понятие является характерным для всех форм ряда. Число находится *между* числами, место в пространстве — *между* другими местами, момент времени — *между* двумя моментами, степень — *между* высшей и низшей степенью, тон — *между* тонами и т. д.

Далее, отметим тот психологический факт, что мы, как это особенно бросается в глаза при глазомере и такте, берем определенное расстояние (будет ли оно пустым или наполненным) в пространстве, во времени, на звуковой линии, иногда и в интенсивных величинах, и пользуется им далее *как мерилом* (Maasstab).

D. *Логические формы*

78. Философы имеют дурное обыкновение опираться в трудных случаях на логику, и не для того, чтобы особенно тщательно выследить ее *предписания* (что было бы весьма похвальным),

но для того, чтобы позаимствовать нечто из того *метода,* которого *она сама придерживается* в своем научном ходе. (Предостерегающими примерами являются кантовские категории, составленные по весьма недостаточной таблице логических форм суждения, и кантовский же категорически постулат, который содержит в себе не что иное, как напоминание о логическом отношении общего к частному.) Таким образом, теперь и в психологии считают нужным говорить о понятиях, суждениях и умозаключениях немного больше, чем то, что в душе, без сомнения, существуют *способности* ко всем логическим операциям, и так как логика, переходя от более простого к более сложному, говорит сначала о понятиях, затем — о суждениях и, наконец — об умозаключениях, то и в психологии, ничтоже сумняшеся, рассматривают в том же самом порядке так называемые способности к этим вещам, т.е. ум, рассудок и разум.

Но некоторые из фактических обстоятельств позволяют уже нам сомневаться в том, действительно ли встречаются в человеческом мышлении понятия в строго логическом смысле этого слова? Спрашивается, не являются ли они, скорее, логическими *идеалами, к которым должно все более и более приближаться наше действительное мышление*? В третьей части этот вопрос будет решен утвердительно; там будет показано, что суждения суть то, при помощи чего понятия все больше и больше приближаются к идеалу, отчего они в известном смысле предшествуют последнему; наконец, там будет выяснено, что из этой деятельности суждения вытекают очень важные следствия, особенно для *метафизических* понятий.

79. Как образуются у человека те представления, которые называют понятиями? За решением этого вопроса обратимся к словарям и грамматикам. Они для каждого слова указывают нам какую-нибудь мысль, которая колеблется между множеством различных и подчас едва соединимых признаков. Эти признаки обнаруживают, что вместо общих понятий (как, например *человек, дерево, Mensch, Baum*), употребляются представления одного из тех многих, которые обозначаются неопределенным членом (*ein Mensch, ein Baum, какой-то* человек, *какое-то* дерево), причем, очевидно, логические требования не имеют значения. Отсюда нет ничего удивительного, что большинство людей даже не име-

ют наготове хороших словесных определений, если спросить их, что они представляют себе при том или другом слове. Следовательно, вместо того, чтобы (сообразно с логикой) ближе всего представлять каждое общее понятие просто по его содержанию, а применение его по объему рассматривать как нечто случайное для самого понятия, люди обозначают общее впечатление от многих сходных предметов словом; и при употреблении этого, совсем не строго определенного, слова, его смыслу каждый раз до того должна помогать связь речи, что будут приходить на память преимущественно только известные признаки мысли, неопределенной в остальном.

Отсюда видно, какою превратной проблемой обременяют психологию, когда желают заставить ее объяснять происхождение в человеческой душе чисто общих понятий.

Подобных понятий совсем нельзя указать фактически; а если и можно, то разве только в науках, где бывает ясным, как они образуются. Образуются же они при помощи положительных и отрицательных суждений, которые приписывают определяемому слову различные признаки или отрицают у него их.

80. Напротив, является несомненным фактом, что человеческие мысли обыкновенно (хотя и не всегда) применяются в форме *суждений*. В основе чуть ли не всех форм речи мало-мальски только образованного языка лежит связь подлежащего со сказуемым. Однако при этом не надо забывать, что в действительности оказывается неудовлетворительным логическое требование того, чтобы подлежащее и сказуемое были строго определенными понятиями.

81. Только что упомянутый факт должен броситься в глаза как психологическая достопримечательность, потому что, хотя из того предположения, что представляющее существо должно познавать или даже мыслить только возможным действительный или только кажущийся мир, вовсе не следует, что это мышление или познание должно принимать именно формы суждения, можно все-таки поддаться искушению считать столь особое обстоятельство свойством человеческой природы.

Если мыслить представливание отражением представляемых предметов, то оно само должно равняться этим предметам

и самым точным образом заключать их в себе. Но связи подлежащего с (большею частью отрицательным) сказуемым никто не принимает за связь в предметах. И живописец, рисующий нам лицо, о котором идет речь, даст гораздо более точное знание, чем тот, кто захотел бы на словах пересчитать все предикаты, схватываемые одним взглядом на рисунок. Также и вся постройка видов и родов, которую мы можем, под руководством логики, воздвигнуть из понятия, чужда действительности и употребляется только в нашем познании, связанном с формами суждения.

Примечание. Уже некоторым философам (например, Спинозе) предносился идеал *интуитивного* (воззрительного) познания, для которого, если оно должно было давать истину, требовалось, конечно, так называемое *интеллектуальное* воззрение, свободное от чувственности и направленное непосредственно на истину. Что произойдет из того, если противоречивые понятия примут за предметы интуиции и, как таковые, будут восхвалять, это отчасти испытало старое время; но и психология может обогатиться насколько замечательными, настолько же и печальными фактами, если не перестанут искусственно стараться *cum ratione insanire*. Напротив, если бы догадались отойти от ложных систем и посмотреть на них с правильной точки зрения, то это было бы поучительным.

82. Главный вопрос, который мы думаем предложить умозрительной психологии относительно суждений, таков: *откуда происходит страдательное положение подлежащего, как такой мысли, которой еще только должно быть дано определение при помощи сказуемого? Почему, сходясь в мышлении, подлежащее и сказуемое не вступают тотчас же в отношение существительного и прилагательного*? Почему кажется, будто действительно их должна связать только душевная способность, называемая рассудком?

При этом в фактическом отношении предварительно нужно сделать следующие замечания:

а) если утверждают, что все человеческое мышление есть скрытое суждение, то это — натяжка. Как верный факт суждение обнаруживается только в речи; но человек мыслит многое, чего не высказывает.

b) На развитие человеческого мышления в высказываемых суждениях имеет большое влияние его наклонность сообщаться с другими. Пожалуй, это имеет и обратное значение: скрытным человеком может быть такой, представления которого не легко складываются в форму суждений. Уже у детей замечается поразительное различие в словоохотливости и скрытности, даже если последняя происходит не от лености или страха.
c) Высказывание часто бывает потребностью и доставляет облегчение. Суждение связывается здесь с влечениями и чувствами.
d) Главным видом суждений, в которых подлежащее и сказуемое оказываются особенно строго разделенными, являются *приговоры, выражающие предпочтение и отвержение.* Наклонность к ним так велика, что человек совершенно верит в предзнаменования, т.е. бывает склонен рассматривать каждый случай как возвещающий какое-нибудь счастье или несчастье. И при виде повторяющихся попыток философов свести добро и зло на утверждение и отрицание можно догадываться, что хотя между суждениями, с одной стороны, и желаемым и нежелаемым, с другой стороны, нет никакой связи, находящейся вне нас в природе, однако здесь все-таки должна иметь место связь психологическая.
e) Другим главным видом суждений, в котором точно так же заметны различие и соединение обеих составных частей, представляется *связывание нового с известным.* Здесь или известное является подлежащим, а новое—сказуемым (при изменениях, которые замечаются в вещах), например, «дерево цветет», или новое становится подлежащим и субсумируется под известным сказуемым, как, например, при всех ответах на вопрос: *что это такое?*

Последние замечания носят, конечно, только частный характер; однако в психологии принято часто объяснять общее из частного, потому что очень часто отдельные виды представлений расширяются *при помощи перенесения.* Подобно тому, как возникают понятия иррациональных величин в то время, как представление разложения на равные факторы переносится и на такие числа, которые происходят не из нескольких равных фак-

торов: точно так же и общее обыкновение выражать всякую речь в форме суждения может иметь очень специальное начало; и никаким образом нельзя предполагать, что все мысли, которые теперь являются в форме связи подлежащего со сказуемым, содержат для этого основание в самих себе.

Примечание. Суждения вроде «A=A» или «камень не сладок» суть школьные формулы и школьные примеры. Если составляют суждения изначала, то при этом обнаруживается точка зрения того, кто судит. Дети судят и ставят вопросы там, где взрослый человек уже не разделяет более своих вместе связанных существительных и прилагательных, и где он отчасти стеснен обычаем, отчасти знает границы человеческого знания, отчасти желает смотреть на вещи только с деловой стороны.

Там, где дается ответ на вопрос «что это такое?», легко узнать процесс сведения и заострения (26). *«Es ist nichts als Schnee»*, *«это не что иное, как снег»* — говорит ребенок, которому подарили снеговое пирожное (Schneekuchen). Здесь пирожное было подлежащим, понимание которого подало повод к сведению: «что такое пирожное?» — пока заострение не оставило только снега. Заключение, что это пирожное *несъедобно* и что оно *растает*, подобного же рода; здесь сказуемые также приходят изнутри. Обратное происходит, если тот, кто до сих пор привык видеть собак свободно бегающими, в первый раз видит, как собака везет на рынок товар, и составляет себе об этом суждение. Мимо же лошади, везущей вагон, он прошел бы, не делая суждений.

Сведение напрягает, заострение удовлетворяет. Отсюда — удовольствие при постановлении приговора (Beurtheilen) и отсюда же — поспешные суждения и болтовня. Это мешает наблюдению, точно так же, как и мышлению. Наблюдатель замечал бы больше; он не удовлетворялся бы одинаковым заострением. У мыслителя сведение было бы полнее и глубже. Удовольствию строить суждения мешает и образование. Критические головы редко продуцируют.

Наблюдатель последовательно переходит от одного сведения к другому; он образует *ряд суждений.* Простое взирание (Anschauen) не разделяет сказуемых; оно менее остро; так как сведение было недостаточным, то таким же является и заостре-

ние. Отсюда часто происходят неверные пересказы. Этому содействует речь со своими словами, имеющими много значений, если только этому не противодействует постоянная поправка.

83. *Умозаключения* рассматриваются в логике как прогрессивное движение мышления. Однако при этом сейчас же навязываются два замечания:

a) в обычной речи вывод редко представляется в форме полного силлогизма; лучше сказать, последний почти всегда заключает в себе что-то скучное, если не является сокращенным в виде энтимемы. Это совсем не упрек силлогизму (как это часто понимают), но лишь напоминание о том, что логика и психология суть различные вещи. *Ряды* представлений большею частью протекают при помощи вторых посылок, между тем как первые посылки упоминаются только мельком.

b) Произведения мышления очень редко с самого начала (при нахождении) имеют прочность силлогизма. Большею частью являются попытки связать друг с другом два представления, вертящиеся около одинакового среднего понятия, еще прежде, чем испытано необходимое качество посылок и строгое тожество среднего понятия. Правильное умозаключение и правильное измерение находятся в близком родстве. Мы желаем строго придерживаться среднего понятия, как мерила.

84. Поэтому, если *разуму* приписывается способность умозаключения, то здесь опять-таки становится очевидным неуместное разграничение душевных способностей. *Делать умозаключения* и *подтверждать и испытывать их*—две вещи, совершенно разные и большею частью резко отделяемые в действительности. Первое можете быть приписано воображению, а второе—разуму.

85. Наконец, здесь нужно упомянуть еще *о логическом одобрении*, которое сильно отличается от эстетического. Сравнительно с этим оно состоит не в *предпочтении*, противоположностью которого является *отвержение*, но *в признании*, причем предмет принимается, впрочем, так, как он есть. Однако с признанием связывается особого рода чувство, в котором смешиваются принуждение очевидности и удовлетворение требования и которое только смотря по обстоятельствам определяется как более при-

ятное или неприятное. Здесь главным делом будет отметить, как мнимые способности познавания и чувствования совпадают друг с другом, или, как охотнее выражаются психологи, влияют друг на друга, причем они обыкновенно далее не заботятся о причинном отношении этого влияния.

E. *Трансцендентные понятия*

86. Совсем не легко установить разницу между тем, что относится к опыту, и тем, что переступает его. Кант еще причисляет понятия *субстанции* и *силы* к тому, что входит в опыт, как его определение, и это дает у него substantia phaenomenon. В этом мы должны уклониться от него, исходя из тех оснований, которые отчасти уже выставляются на вид «Введением в философию» и развиваются далее в «Общей метафизике».

(Именно понятие субстанции не равняется понятию вещи, но возникает из него. Вещь есть соединение признаков, еще до поднятия вопроса об их реальном единстве, которое при этом слепо предполагается. *Субстанция* есть отличный от всех признаков носитель последних; это понятие впервые возникает, лишь только становится ясным, что признаки должно отличать от их единства. Это понятие противоречиво; оно должно быть преобразовано в понятие *сущности*, которая, посредством нарушений и самосохранений, дает нам явление соединения признаков, по истине ей не принадлежащих. Понятие *силы* примыкает к субстанции и развивается едва ли не равным с нею образом, исходя из понятия изменяемой вещи; оно подвергается подобному же метафизическому исправлению. Следовательно, оба понятия возникают на крайних границах опыта, как противоречия, завлекающие в метафизику, т.е. необходимые нам для того, чтобы переступить опыт и установить наши убеждения, предметы которых не могут быть даны ни в каком опыте).

87. Вооружаясь понятиями субстанции и силы (как бы, впрочем, темно и неправильно они еще не мыслились), человеческий дух то стремится во всю ширину пространства и времени, то сосредоточивается на неизмеримо малом тех же самых рядовых форм, то совершенно минует их, для того, чтобы найти высочайшее и величайшее. Так возникают вопросы о бесконечно-

сти мира, о составных частях материи (или кусочках, или атомах), о духовном мире и Божестве.

Примечание. Было бы в высшей степени несвоевременным желать уже теперь поднять психологические вопросы о предметах подобного рода, как это недавно делали с известным пристрастием и воображая, что этим путем возможно оказать услуги науке. Согласно мнениям о самих предметах, непременно образуются понятия о душевных способностях, при помощи которых должны быть познаны эти предметы, и, прежде, чем осмеливаться спрашивать о том, какая может принадлежать человеку способность для сверхчувственного познания, должно иметь такую метафизику, которая могла бы исправить указанные мнения.

88. Сюда относятся еще *очищенные* геометрические понятия тел, как однообразных протяжений, понятия совершенных плоскостей, линий, точек. Они также переступают опыт, или, лучше сказать, *опыт переступает их*, потому что каждый чувственный предмет, примешивая нечто к этим понятиям, обезображивает их.

Вопрос о душевных способностях, производящих *основные понятия геометрии*, не нужен потому, что с первого взгляда можно видеть, что при предполагаемом произведении (Production) рядовых форм они (понятия) *могут получаться из опыта*, поскольку возможно разделить то, что чувства представляют смешанным (операция, подобная произведению научных общих понятий).

F. *Воспроизведение*

89. Что касается воспроизведения, которое целиком относится к временной жизни человека, именно к продолжению однажды явившегося представления, то здесь мы опять-таки наталкиваемся на беспечность психологов в отношении того, о чем поставлен вопрос. Именно наши представления исчезают из сознания и возвращаются снова. Для чего же сначала следует подыскать основание — для исчезновения или возвращения? Прежде вопрос должен быть направлен на первое, между тем как обыкновенно говорят о последнем.

90. Воспроизведение преимущественно может быть рассматриваемо с двух сторон: со стороны своей *живости* и со стороны

своей *верности*. Первое приписывают *воображению*, а второе — *памяти*. Таким образом, придумывают две душевные способности для одной вещи, рассматриваемой с двух разных сторон. Однако для этого есть оправдание, которое легко увидеть в нижеследующем.

91. Верность и живость воспроизведения очень редко бывают соединены равномерно. Именно, верность основывается на том, что одно представление возобновляется в такой же самой связи с другим, в какой оно выступало прежде (с теми же самыми признаками единой вещи, теми же самыми обстоятельствами единого события, тем же самым временным определением и тою же самою связью с местом и т. д.). Это требование редко выполняется в совершенстве там, где живость воспроизведения допускает чуть ли не разом возвращаться в сознание многим, не связанным между собою, представлениям, которые разнообразным способом перекрещиваются в своих побочных определениях. Таким образом и выходит, что у человека с большой фантазией память оказывается не слишком верной, хотя в этом отношении бывают исключения.

Примечание. Некоторые психологи требуют от памяти воспроизведения с припоминанием. Последнее должно быть суждением, что прежде уже имелось то же самое представление. (Отсюда иногда придумывают еще особую, и совсем лишнюю, способность припоминания.) Однако только в редких случаях упомянутое суждение может быть отмечено как такое, в котором действительно различаются подлежащее и сказуемое, и все определение ничуть не соответствует словоупотреблению. Говорят, что он имеет хорошую память, про того, кто легко заучивает речь и может, не разрывая связи, верно произнести ее наизусть, хотя во время произношения он и не вспоминает, что это — та же самая речь, которая была написана или напечатана на той или другой бумаге и которую он заучивал в тот или другой час.

92. Психологические сочинения полны замечаний об ассоциации представлений, или о виде и способе, как они вызывают друг друга не только по раз воспринятой связи в пространстве и времени, но и по сходству, или даже по контрасту. Здесь нет необходимости приводить эти замечания. Скорее, здесь мож-

но припомнить о том запутанном ходе, который довольно часто принимает воспроизведение. Например, нашедший в лесу уголья и пепел ближе всего непосредственно вспоминает о сожженном дереве, которое (далее назад) могло сухим валяться в лесу, а потом (вперед) было взято расположившимися там людьми и (далее вперед) зажжено. Но как пришли сюда люди? (Этот вопрос идет назад.) Где они остались? (Вперед.) Какой бы мог подняться пожар, если бы начался ветер? (В сторону, в область возможности, и, вместе с тем, обращаясь назад на ветер и вперед на убытки.) Или находят, например, в земле старые монеты. Как они попали сюда? Какого они времени? Зачем они зарыты? Кому принадлежит это сокровище? Каждое зернышко семени напоминает (назад) о растении, от которого оно происходит, и (вперед) о том, что можете из него выйти, а, вместе с тем, и о том употреблении, которое, может быть, из него сделают, не сажая его в землю. Было бы полезным упражнением наблюдать на многих подобных примерах изменяющиеся направления и разветвления в ходе мыслей. Впрочем, довольно известно, что, при связи по сходству, часто одно ставится на место другого, отчего возникаете новая комбинация, вымысел, для которого придумывают *вымышляющую способность*.

Примечание. Вымышленное, в самом широком смысле слова, является существенным при всех изобретениях. Фантазия настолько же составляет принадлежность научного размышления, как и поэтического творчества; и еще является вопросом, кто обладал большею фантазией—Ньютон или Шекспир.

93. Память и воображение сходятся в том, что у каждого человека их сила ограничивается преимущественно известными классами предметов. Кто обладает геометрической фантазией, тот совершенно напрасно стал бы упражняться в так называемой поэзии, и тот, кто без всякого труда запоминает технические слова, относящиеся к интересующей его науке, часто имеет плохую память на городские новости. В этом обнаруживается, что воспроизведение как в отношении своей живости, так и в отношении верности, стоит в самой тесной связи с остальными душевными деятельностями, и что принятие особой душевной способности, порождающей воспроизведение, в выс-

шей степени неудобно для того, чтобы хотя сколько-нибудь удовлетворительно *сгруппировать* явления.

94. Память и воображение отличаются друг от друга тем, что первая, по-видимому, вызывает только *представляемые* и, так сказать, мертвые образы, а вторая действует в активном *представливании*. Переход *представлений* из одного состояния в другое весьма заметен при перечитывании того, что сам написал, и при поверке того, что сам думал.

ЧЕТВЕРТАЯ ГЛАВА
Способность чувствования

95. Если раз приняты душевные способности, то сейчас же является необходимость принять, кроме способности представления, еще одну или несколько других, потому что, указывая на то, *что* мы представляем, или как возникает в нас это представление, мы можем отметить далеко не все происходящее в нас. Особенно бросается в глаза то, что в нас происходит разнообразное *предпочтение* и *отвержение*. Поэтому уже давно, на ряду со способностью представления, выставляется еще способность желания и отвращения.

96. В далеких и темных пространствах рядом с представливанием недавно провели границу между чувствованием и желанием. Хотя при вопросе о происхождении этой границы психологи объявляют, что желание относится к предметам, а чувство—к состояниям; однако их объяснение попадает в круг, или, по крайней мере, оставляет в стороне вопрос, не являются ли, может быть, чувствование и желание одним фактом, который только мы в своем представлении рассматриваем с различных сторон и называем поэтому двояким именем?

Примечание. Маас в своем сочинении о чувствах (S. 39 des I. Th.) объясняет чувствование при помощи желания («чувство *приятно,* поскольку его *желают* ради него самого»), но тот же самый автор в сочинении о страстях (S. 2, ср. S. 7) говорит: «это известный закон природы—желать того, что представляется добрым, и отвращаться от того,

что представляется злым». При этом возникает вопрос, *что же будет добрым и что злым?* На это мы получаем ответ: чувства представляют добрым то, чем они приятно аффинируются, и т. д. И, вместе с этим, мы попадаем в круг. *Гоффбауер* в своих «Основаниях опытной психологии» следующим образом начинает главу о способностях чувствования и желания: «мы сознаем некоторые состояния, которые мы *стремимся* вызывать,—эти состояния мы называем приятными; известные представления порождают в нас стремления сделать их предмет действительным,—это мы называем *желанием»* и т.д. Здесь для чувств и желаний полагается одно и то же основание,—стремление; и если различие должно лежать *в предметах и состояниях,* то спрашивается, не может ли в собственном смысле желаемое быть *чувством,* т.е. *состоянием, которого мы ожидаем от предмета?* У других авторов в этом важном пункте дело обстоит не лучше. Следовало бы воспользоваться превосходным замечанием *Локка* в его труде о человеческом уме (II, 21, §35). Хотя оно и не исчерпывает предмета, однако ведет на правильный путь и показывает, что многие желания (если только не все) существуют независимо от чувств, хотя и могут сопровождаться ими. То, что Локк называет недовольством,—совсем не чувство, но первое движение самого желания.

97. Подобно тому как в высшей степени трудно отделить факты, называемые чувствами, от тех, которые известны под именем желаний и отвращений, точно так же и перечисление видов чувств является сомнительным предприятием. Различают трякого рода вещи: чувственное удовольствие и боль; чувство прекрасного и гадкого (причем примышляется высокое и низкое) и аффекты, которые (по крайней мере, теперь) обыкновенно рассматривают вместе с чувствованиями. Но этим предмет не исчерпывается. Прежде всего, надо заметить, что чувства раздвояются в участии к тому, что чувствуют другие. Затем каждый вид внешней и внутренней деятельности, после того как он удался или не удался (т.е. после того, как было или не было удовлетворено лежащее в деятельности желание), влечет за собою удовольствие или неудовольствие. Далее, чувства различным образом смешиваются (спорный пункт, так же как и следующий). Наконец, существуют состояния чувства, которые, если и *не безразличны,* то все-таки таковы, что приятное и неприят-

ное не является для них характерным и этим не может быть измеряема их напряженность.

98. Чтобы иметь хоть один прочный пункт различия, мы прежде всего разделим чувства на такие, которые обусловливаются качеством чувствуемого, и на такие, которые зависят от случайных расположений духа. При этом можно указать еще на третий, средний случай, когда качеством чувствуемого действительно порождается сообразное с ним чувство. Потом мы будем говорить о средних состояниях между приятным и неприятным чувством, и, наконец, дойдет очередь до аффектов.

А. *О чувствах, обуславливаемых качеством чувствуемого*

100. Ясное дело, что такие чувства есть. Всякая телесная боль, как таковая, неприятна, без отношения к вопросу, насколько терпеливо ее переносить. И неприятные чувства этого рода различаются по видам: обжог, порез, электрический удар, зубная боль — все это возбуждает особое страдание, которое можно отличить от другого. Однако здесь нельзя выделить *одного только представляемого*, которое не было бы ни приятным, ни неприятным; лучше сказать, представление и то, что противоположно ему — одно. Сладкое кушанье, нежные звуки, умеренная теплота являются примерами приятных ощущений этого рода, приятность которых устанавливается без всякого отношения к вопросу, насколько все это ценится и склоняются ли к тому, чтобы помедлить при этом и предаться данным ощущениям.

101. Эти чувства *аналогичны со всеми эстетическими,* от которых они отличаются только тем, что при последних *представляемое можно отделить от сказуемого,* выражающего одобрение или порицание; поэтому эстетическое чувство заключается в форму суждения и допускает научную обработку, что служит бесконечным преимуществом в практическом отношении.

Примечание. Если в прекрасном поражает величина, то возникает *возвышенное.* Это, по истине, — *вид прекрасного,* потому что само отношение величин принадлежит к элементам прекрасного. Но напрасно

ищут определений для *смешного*. Оно имеет свое начало в возможности смеха, которую нельзя мыслить без человеческого тела и его органического, телесного чувства. Чистейшее комическое для чистого духа разрешалось бы в одном только контрасте. Смех относится к аффектам; подобно им, он потрясает тело, и, через это, обратно — дух; подобно им, он является непродолжительным настроением, к которому бывают готовы или нет, смотря по расположению духа. Кроме этого, *смешное служит примером* того, что сильно чувствуется, *без того, чтобы приятность или неприятность являлась для него характерною чертою*. Всякий знает, что есть веселый и горький смех, и между тем и другим — известное равнодушие к смеху, как, например, у комика, которому важно возбуждать смех у других.

в. *О таких чувствах, которые зависят от расположения духа*

102. Рассматривая предыдущий первый класс, по справедливости, можно было сказать: *чувство есть источник* и (по крайней мере, отчасти) основание для объяснения соответствующего желания и отвращения. Напротив, что касается следующего сейчас второго класса, то *здесь* должно рассматривать *желание* как нечто *первоначальное*, а чувство — если и не как его действие, то все-таки как нечто, его сопровождающее и следующее за ним.

Прежде всего, припомним здесь о весьма многочисленных желаниях, которые или не зависят от приятности или неприятности своих предметов, или же не имеют к ним отношения. Поразительные примеры этого представляют нам все вещи, которых сегодня желают, а завтра не будут и знать, — все то, достоинство чего увеличивается и уменьшается, смотря по индивидуальному нраву и вкусу. Известно, что желание такой вещи сопровождается большим неудовольствием и, в случае удовлетворения, непродолжительным удовольствием. Это удовольствие и неудовольствие не могут быть названы ни чувственными, ни разумными; они связаны с возбуждением нашей деятельности. Возьмем ли ребенка, желающего распутать узел, или математика, старающегося разрешить задачу, — чувство напряжения и напрасного труда всегда остается однородным.

Беспокойная деятельность человека (в противоположность сообразным с природой стремлениям животных) — сплошь подобного рода.

Сюда же относятся чувства, у которых, по-видимому, совсем нет предмета (Gefühltes), как, например, боязливость и приятный покой.

c. *О средних и смешанных чувствах*

103. Все чувства контраста и в известной степени сродное с ним *изумление* должны быть рассматриваемые как чувства средние, т.е. как такие, которых нельзя ни описать, ни измерить при помощи того приятного или неприятного, которое они иногда за собою приводят. Изумление точно так же может быть приятным, как и неприятным. Контрасты необходимы во всех изящных искусствах; и все-таки только в редких случаях они совпадают с собственно эстетическими отношениями; лучше сказать, они ближе всего служат для того, чтобы раздельно представить многообразие и через это сделать понятным его отношения.

104. Что смешанные чувства *могут* существовать — это следует уже из разнородности обоих вышеупомянутых классов. Примером этого служит любопытство, которое желает увидать (или, вообще, воспринять) что-нибудь новенькое и которое *удовлетворяется* ощущением, отчасти ставшим для него в действительности неприятным. Кроме того, *эмпирическим путем* никто не может придти *к мысли отрицать смешанные чувства,* потому что ежедневно происходят случаи, что одно и то же событие возбуждает наши чувства в различном отношении и очень часто — различным образом.

Примечание 1. Однако ложные умозрения ухитрились затемнить и этот простой факт. При этом для обнаружения двойного обмана надо обратить внимание, во-первых, на смешение самого чувства с его разными причинами, а, во-вторых, на знание перехода одного чувства в другое. Эти замечания могут сделать несомненным факт, но они менее всего могут прочно установить противоположное утверждение. Уже было указано, что чувствование и хотение имеют свое основание в своих массах представлений, и никак не *непосредственно* в душе, отчего многократность (Vielfachheit) и оспаривание (Widerstreit) чувствования и хотения даны в опыте настолько же понятными, насколько и известными.

Примечание 2. Только слишком часто поэты пускаются на фокусы, смешивая чувства. Этим они могут доставить пикантное, но не прекрасное. Великие идеалы нередко могут стать непонятными. Шекспир примешивает к трагедии комическое, но если он на мгновение и ослабляет этим напряжение для того, чтобы тем вернее снова поднять его, то он все-таки остерегается связывать смешное со своими главными лицами. Уже Гомер является романтичным в рассказе о странствовании Одиссея; но это — рассказ о перенесенных страданиях, и он характеризует Одиссея, от которого никто не должен ожидать вполне строгого и верного доклада.

D. *Об аффектах*

105. После того как аффекты (мимолетные уклонения от состояния равнодушия) были отличены от страстей (закоренелых желаний), сделалось господствующим мнение, что аффекты суть более напряженные чувства. Но существуют очень напряженные продолжительные чувства, коренящиеся в глубине человеческого характера (например, привязанность к родным и отечеству), с которыми соединяется полнейшее спокойствие духа до тех пор, пока не явится что-нибудь противоположное, приводящее с собою возбуждение. Точно так же человек может обладать напряженным и продолжительным чувством чести, не находясь, однако, постоянно в состоянии аффекта. Слишком далеко до того, чтобы аффектами были сами чувства; скорее, аффекты *опошливают чувства*. Учитель нравственности и художник имеют очень много причин остерегаться пошлости, которая происходить, когда человек, при бурном аффекте, под конец сам уже не знает, *над чем,* собственно, он смеется или плачет.

106. Кантовское подразделение аффектов на тихие и бурные проливает свет на предмет. Именно уклонение от состояния равнодушия может идти в две стороны: или в сторону меньшего, или же в сторону большего, сравнительно с тем, что находится в сознании. К первому классу относятся испуг, печаль и страх, а ко второму — радость и гнев.

107. Аффекты являются предметом не только психологии, но и физиологии, потому что они действуют на тело с заметной,

часто опасною силой и делают этим, в свою очередь, дух зависимым от тела, отчасти вследствие продолжения телесного состояния (которое исчезает не тотчас же, как только дух приходит в покой), отчасти же вследствие расположения тела к уступчивости аффектам. Так, например, храбрость и трусость, очевидно, находятся в сильной зависимости от здоровья и болезненности.

Замечательно еще то обстоятельство, что различным аффектам соответствуют различные телесные состояния. Так, например, стыд вызывает краску на щеках, страх производит бледность, гнев и отчаяние усиливают мускульную силу и т. д.

Из этого видно, что было бы неуместным пересчитывать и различать все возможные аффекты, руководствуясь одним только психологическим принципом.

Примечание. Не излагая еще здесь натурфилософского учения о связи души с телом, мы можем, однако, воспользоваться далее двумя предварительными замечаниями:

1) каждое *постепенное* возбуждение одной системы другою действует обратно таким образом, что со стороны возбужденной волнение удлиняется в возбуждающей. Не только тело вообще после того, как оно было возбуждено аффектом, приводит дух в более продолжительное волнение, но это должно точно так же происходить и в различных системах организма. Если возбуждение идет от души к головному мозгу, от головного мозга — к спинному, от спинного мозга — к нервам, от них — к системе сосудов, отсюда — к отдельным органам, пока не достигнет живости: то обратное действие совершается обратным путем, и при этом не вдруг, но постепенно, как возбуждение; здесь его надо рассматривать как ускоренную силу (по употребительному в механике выражению);
2) частное действие аффектов на определенные органы должно происходить и там, где мы его не замечаем. (При воспроизведении зрительных представлений начинается раздражение зрительных нервов, при слуховых представлениях — раздражение слуховых нервов и т. д., а при представлении движения раздражаются двигательные нервы, так что является необходимость в особом акте сдерживания, если не должно последовать движения).

Если связать первое со вторым, то сделаются объяснимыми самые разнообразные расположения, и при этом не будет подано повода к обычному смешению *жизни* и *души*; а, вместе с тем, и к заблуждению так называемого *материализма*, который, впрочем, по отношению к материи является еще более ложным, чем по отношению к душе.

ПЯТАЯ ГЛАВА
Способность желания

107. Что касается желания (Begehren), то мы прежде всего должны исправить то ложное словоупотребление, которое сплошь проходит в психологиях. Способность желания вместе со способностями представливания и чувствования должны заключать в себе полное подразделение; следовательно, она должна обнимать собою и *пожелания* (Wünsche), и *влечения* (Triebe), и *неясные стремления* (Sehnsucht), потому что всего этого нельзя причислять ни к чувствам, ни к представлениям. Но в психологиях находится утверждение: то, чего желают, представляется достижимым; мысль о невозможности что бы то ни было сделать убивает желание. Это положение справедливо относительно *хотения* (Wollen), которое, действительно, есть *желание, связанное с предположением исполнимости*. Поэтому существует большая разница между сильным хотением и сильным желанием. Будучи императором, Наполеон *хотел*, а на острове св. Елены он *желал*. Слово «*желание*» неумышленно ограничивается, если исключают такие пожелания, которые остаются, несмотря на то, что они могут быть пустыми или так называемыми *благочестивыми пожеланиями* (pia desideria), и которые *(именно потому, что они остаются)* постоянно снова побуждают человека к попыткам, при помощи которых всегда *снова порождается* мысль о возможности, несмотря на все основания, которые, по-видимому, доказывают невозможность. Для того, чтобы на место страстного желания явился спокойный отказ, требуется, чтобы представление недостижимости желаемого обладало *достаточной напряженностью*. Человек, зная уже, что желанное будущее никогда не наступит, все еще грезит о нем.

108. Соответственно сделанному выше подразделению чувств мы должны теперь и в желаниях (в обширном смысле слова) отличать те, которые имеют своим предметом приятное как таковое (отвращение от неприятного как такового), от тех, направление которых определяется не каким бы то ни было чувством, но просто лишь наличным расположением духа.

Примечание. Обыкновенно не знают последнего рода желаний. Думают, что желаемое необходимо должно представляться *хорошим*. Это — или тавтология (именно, если *хорошее* должно называться и *желаемым)*, или же ошибка, которая в эмпирическом отношении принадлежит к бесчисленным натяжкам психологов. В «Метафизике» Алекс. Баумгартена в § 665 находится положение: *Quae placentia praevidens exstitura nisu meo praesagio, nitor producere. Quae displicentia praevidens impedienda nisu meo praesagio, eorum opposita appeto.* Это выдается за *lex facultatis appetitivae.* Но, рассматриваемое как общий закон, это положение когда-то ценного сочинения погрешает во всех пунктах. Нет нужды *placere,* поскольку оно должно обозначать предчувствие приятного или прекрасного. *Praevidere* — также натяжка. Правда, тот, кто *представляет* себе желание, развивает в себе *это свое представление* временным *способом.* Но, ведь, и самые низшие животные желают, и, однако, нельзя допустить, чтобы они раздельно представляли себе настоящее и будущее. *Exstitura nisu meo* предполагает представление *Я,* или, по крайней мере, самочувствие, которое имеет гораздо более позднее происхождение, чем простые желания животного и новорожденного ребенка.

109. Однако самым важным различием является различие между низшими и высшими способностями желания, потому что их спор между собою доходит до борьбы, между тем как чувства существуют наряду друг с другом или смешиваются, а что касается представлений, то большая часть людей, даже образованных и ученых, остается на чувственной точке зрения, причем не слишком-то заботится о метафизической борьбе с чувственностью.

A. *О низших способностях желания*

110. Здесь мы, прежде всего, встречаем влечения и инстинкты. У человека остались от них только обломки. Более полными и различными наблюдаем мы их у животных, где ясно обнаруживается, что при этом существенным и определяющим явля-

ется органическое строение. Припомним особенно о художественных стремлениях животных.

Самым важным и самым общим влечением является влечение к движению и перемене—та бесконечная живость (Lebendigkeit), которая замечается у детей и молодых животных. Здесь много жизни и мало духа; на этом можно поупражняться для того, чтобы *различить жизнь и душу*. Так как живость соответствует возрасту, и, кроме того, у отдельных личностей бывает различна от рождения, то можно думать, что она есть следствие организма, следовательно—скорее, физиологический, чем психологический предмет.

111. Придумав, по аналогии с внешним чувством, и внутреннее, психологи выставляют точно так же, наряду с органическими влечениями, еще несколько других, как, например, самолюбие, стремление к подражанию и распространению, общественные влечения и т. д.; наконец—даже всеобщее стремление к счастью, хотя никто не может определенно указать предмета этого последнего стремления, или, лучше сказать, этот предмет у различных индивидуумов является различным.

Теперь ясно, что совсем неопределенному понятию счастья дало подкладку, под именем стремления, не что иное, как психологическая абстракция. Ничуть не лучше обстоит дело и с самолюбием, и с общественными влечениями. Здесь желание предшествует всякому представлению о *Я*, *Ты* и *Он*. Опыт довольно отчетливо обнаруживает, что как эгоистическое благоразумие, так и решение принести что-нибудь в жертву другому, образуются только постепенно, по мере того, как все более выясняется, какие могут происходить столкновения между собственными и чужими интересами.

В учении о способностях желания особенно часто встречаются натяжки относительно реальных сил, или, по крайней мере, особых дарований и естественных задатков, потому что человек оказывается *деятельным* в своем желании,—и вот повсюду склоняются к принятии стольких же сил, сколько классов действительных или видимых деятельностей.

112. *Наклонности*, или такие продолжительные расположения духа, которые благоприятствуют возникновению известного

рода желаний, оказываются у отдельных личностей более различными, чем так называемые влечения. Большею частью они являются следствиями *привычки*, которая, по-видимому, из способностей представления переносится сюда, в способность желания; потому что это — прежде всего мысли, следующие по обычному направлению и сейчас же, если только не наступает никакого препятствия, переходящие в поступок, прежде чем явится какое бы то ни было заметное чувство или желание; но если что-нибудь станет на пути, то возгорается желание, сопровождаемое чувством усилия и напряженной деятельности.

Самым поразительным и самым печальным (близким к сумасшествию) зрелищем являются в психологии *страсти*. (Кант превосходно очертил их в «Антропологии»). *Они — не наклонности* (расположение духа), *но сами желания*, и все желания без исключения, начиная с благороднейших и кончая самыми низкими, могут стать страстями. Достигая господства, они становятся теми, благодаря чему практическое обдумывание (Überlegung) сбивается со своего направления. Свойством страстей является умничанье.

Поэтому, собственно говоря, их можно определять и описывать, только противополагая практическому разуму. Полное подразделение страстей совершенно невозможно именно потому, что *каждое* желание, усиленное обстоятельствами и привычкой, способно дать обдумыванию превратный ход. Всякое подразделение страстей является, вместе с тем, и подразделением желаний вообще. В истории страсти играют великую роль. Надо остерегаться передавать эту роль мировому духу: этим он приближался бы к Мефистофелю и, наконец, подобно ему, вышел бы из роли.

в. *О высших способностях желания*

113. *Суждению* и *поступку* предшествует обдумывание, если человек, прежде чем придать подлежащему сказуемое и прежде чем изменить настоящее положение вещей, сравнивает еще другие возможные способы мышления и действия. В обдумывании заключается медлительность и отсрочка, а затем сосредоточенность и размышление. Оно должно предотвращать отмену и раскаяние. Оно производит это, позволяя каждому из воз-

можных видов представлений, каждому желанию, которое могло бы придти в столкновение с другим,—целиком выступать в сознании и, насколько можно, сильно сопротивляться остальным или действовать вместе с ними. Если при этом что-нибудь забывается, если во время обдумывания что-нибудь лишается возможности во всей широте проявить свое значение, то остается опасность, что наступит другое расположение духа, которое найдет негодным решение первого. Поэтому обдумывание есть внутренней эксперимент; его результат должен быть принят *(vernommen)* с полною преданностью; отсюда разум *(Vernunft)* в мыслях и поступках получает свое имя.

114. Поэтому разум первоначально не является ни требующим, ни законополагающим; он нигде не служит источником хотения. (Настолько же мало он есть и источник познания). Тем не менее он рассматривается как таковой и даже считается высшим судьей и законодателем. Это должно явиться вполне естественным следствием, потому что (с обычной натяжкой) на опасность раскаяния, если бы поступили несообразно с результатом обдумывания, смотрят как на угрозу, и к этой угрозе примышляют заповедь, а к заповеди—законодателя.

115. Практическое обдумывание запутывается связью между *средствами и целями*. Именно оно должно не только сравнить между собою разнообразные непосредственные желания (сделать выбор из нескольких целей), но и пробежать ряды тех возможных следствий, которые связаны с целями и делают вероятною их достижимость. В этом отношении обдумывание приписывают *практическому рассудку*, который есть способность направляться по качеству мыслимого, независимо от воображения и страсти. Если этот род обдумывания развивается вполне, то он порождает планы. Выбор же между целями представляется вполне принадлежащим практическому разуму.

116. *Осторожность* (Besonnenheit) есть душевное расположение человека при обдумывании. Если она обращается в привычку, то обдумывание, продолжаясь, расширяется; наконец, оно стремится схватить в едином размышлении все возможные желания; если несколько желаний постоянно ограничива-

ются и упорядочиваются, то спрашивают о последней цели всех человеческих действий и влечений, о высшем благе. Если при этом обдумывание пользуется общими понятиями, то возникают *максимы* (сильно отличающиеся от планов) и *основоположения,* а из сопоставления их — *учение о нравственности.*

В практической философии указывается на то, что, по устранении всего, зависящего от расположения духа (т.е. изменчивых желаний), может утвердить высшее достоинство только то непроизвольное предпочтение и отвержение, которое содержится в эстетических суждениях о воле.

Следовательно, дело обдумывания (или, если угодно, практического разума) заключается в том, чтобы освободить эти суждения и происходящие из них идеи *внутренней свободы, совершенства, благорасположения, права и справедливости* от смешения их со всеми другими мыслями и хотениями, в которых они сначала скрываются, и поставить их в острие (an die Spitze) всей мудрости, подчинив им все желания.

c. *О свободе воли*

117. Часто бывает, что в то время как после обдумывания решение начинает складываться в понятие, поднимается желание, сопротивляющееся этому решению. Тогда человек не знает, чего он хочет; он рассматривает себя как стоящего между двумя силами, которые тянут его в противоположные стороны. В этом саморассматривании он противопоставляет разум и желание так, как если бы они были посторонними советниками, *а он сам кем-то третьим,* который прислушивался бы к ним обоим и затем решал. Он считает себя *свободным* решать, как хочет.

Он считает себя и достаточно разумным для того, чтобы понять, что говорит ему разум, и достаточно восприимчивым для того, чтобы допустить воздействие на себя обольщений желания. Если бы этого не было, то его свобода не имела бы никакой ценности. Тогда он мог бы только слепо склоняться в ту или другую сторону, не делая выбора.

Но разум, которому он повинуется, и желание, которое раздражает и обольщает его, в действительности находятся *не вне его,* но *в нем,* и сам он ничуть не третий наряду с теми двумя, но в этих двух заключается и действует его собственная душевная жизнь.

Если же, наконец, он делает выбор, то этот выбор — не что иное, как совместное действие вышеупомянутых разума и желания, свободно стоящим между которыми он себя воображал.

Но когда человек находит, что разум и желание в их совместном действии произносят над ним решение, он является себе *несвободным* и подчиненным чужим силам.

Очевидно, что здесь опять-таки обман, и обман, вытекающий прямо из того же самого источника, как и первый. По тому же самому, что разум и желание находятся совсем не вне его, а он не вне их, и происходящее из них решение есть совсем не чужое решение, но его собственное. Он сделал выбор только при помощи своей самодеятельности, хотя и не при помощи какой-нибудь силы, которая отличалась бы от его разума и его желания, и которая могла бы дать другой результат, чем эти два.

Примечание 1. Этим указывается главное основание тех психологических фактов, которые имеют место при вопросе о свободе. Здесь мы не можем делать обзора глубоко вкоренившихся метафизических и моральных недоразумений, которые сюда примешиваются. Напомним только в самых кратких словах, что легче всего возбуждается вопрос о тех трудностях, которые находят *во вменении.* Поступок вменяется, поскольку его можно рассматривать как *обозначение хотения;* он является тем более или тем менее вменяемым, чем более или менее, слабее или сильнее обнаруживается в нем воля. Все это ясно и общеизвестно. Но все дело портят, желая, в свою очередь, вменять и самую волю. Это не лучше того, как если бы захотели подвергнуть измерению ту меру, которая сама должна измерять все другое. Таким образом, бывает, что боятся того, что, если бы воля имела более ранние причины, которыми бы она неизбежно направлялась, то эти причины влекли бы за собою и грех, потому что тогда на их счет ставилась бы как воля, так и происходящие из нее поступки. Поэтому охотнее желают ставить волю в зачет самоопределения, из чего возникает бесконечный ряд (срав. Einleitung in die Philosophie §107 [§128 d. 4 Ausg].). Однако эта боязнь совсем неосновательна. Вменение останавливается, коль скоро оно свело поступок на волю; потому что она сейчас подчиняется этим практическому суждению, которое остается совершенно равным, что можно было бы показать также для причин и поводов воли. Но бывает, что вменение опять начинается снова, если находят, что та воля имела причиною более раннюю волю. Обольщенному, после

того как он уже сделался вполне злонравным, его проступки вменяются целиком, но эти проступки падают еще и на обольстителя, и так далее обратно до тех пор, пока можно еще указать на какую-нибудь волю как на виновника тех проступков.

Примечание 2. Трансцендентальная свобода, которую Кант ради категорического императива (так как он не попал на правильное обоснование практической философии) пожелал признать необходимым *членом символа веры,* является в психологии совершеннейшим пришлецом. Кто этого не видит, тот пусть проштудирует обе кантовских критики чистого и практического разума и научится оттуда *осторожно* говорить об этом предмете. Кант потратил очень много труда для того, чтобы дойти до ясного убеждения в этом пункте; однако он все-таки внес путаницу, которая *у него самого* была связана с категорическим императивом, а у его последователей перешла в совершенно другие формы.

119. Между тем как сознание свободы, поскольку оно должно стоять в середине *между* разумом и желанием, не основывается ни на каких лучших фактах, кроме вышеупомянутых, получается другой результат, если рассматривать самый разум как местопребывание свободы. Нет ничего более очевидного, как то, что страстный человек есть раб. Его неспособность обращать внимание на основы выгоды и долга, его гибель из-за собственного греха—очевидны. В противоположность этому, разумный человек, отгоняющий свои желания, коль скоро они противоречат тому, что хорошо обдумано, по справедливости называется свободным; и он тем более свободен, чем более силен в этом отношении. А может ли такая сила простираться до бесконечности,—этого не могут решить никакие факты, которые всегда свидетельствуют только об ограниченных силах.

ШЕСТАЯ ГЛАВА
О совместном действии и развитии душевных способностей

120. Уже в сделанном до сих пор обзоре принятие способностей оказалось настолько несостоятельным, что попытка рассмотреть взаимное влияние их во всех комбинациях должна явиться бесцельной. Однако некоторые замечания будут полезны для

того, чтобы сделать более легким общее обозрение всего предшествующего, прежде чем мы станем ближе рассматривать человеческий дух в его изменяющихся состояниях.

121. После внешних чувств, необходимость которых очевидна с первого взгляда (чем был бы человек, рожденный слепым, глухим и безруким?), главным местопребыванием душевной жизни является, без сомнения, воспроизведение, в обеих его формах — памяти и воображения. Единичное мгновение дает очень мало при помощи чувств; и мы были бы ограничены подобно животным, если бы у нас не оставалось прошлого, как такого сокровища, из которого мы беспрестанно делаем займы. В часы, когда прилив непринужденных мыслей становится слабее или совершенно прекращается, — замечается, прежде всего, бедность чувств, грубость желаний, бездеятельность или тщетное усилие рассудка и разума без воображения.

Дело воображения достигает зрелых плодов в мифах и сказочных мирах, которые в поэзии понимаются как предметы *верования.*

122. Здесь место вспомнить об *упражнении* и *навыке.* К ним преимущественно способно воспроизведение; и нигде в другом месте их нельзя указать наверное, чтобы там ни говорилось об упражнении рассудка, разума, нравственном навыке и проч.; потому что факты, которые можно привести для этого, прямо свидетельствуют, что ранее образованные понятия, суждения, чувства, умозаключения точно так же, как и чувственные представления, воспроизводятся и вместе с тем ставятся в новую деятельность; они свидетельствуют, что это происходит тем скорее, тем вернее и тем в большем объеме, чем чаще и старательнее занимались перед этим данными понятиями, суждениями и проч.

Сообразно с фактами, упражнение гораздо менее может относиться к способностям памяти и воображения, нежели к тем представлениям, которые воспроизводятся. Хотя для того, кто много учит наизусть, запоминание мало-помалу становится более легким, однако — только в том самом круге представлений, который был для него обычным. Стоит только предложить тому, кто имеет хорошую музыкальную память, запомнить ряд имен

или чисел,—и мы увидим, как мало поможет здесь предшествующее упражнение памяти.

123. Развитие (Ausbildung) идет по двум главным направлениям: его определяет внутреннее чувство и внешнее действование. С тем и другим стоит в связи *рефлексия,* о которой, поэтому, впервые надо заметить, что она (будучи *склонением хода мыслей к определенному пункту*) то умышленно вызывает и формирует представления (в работе), то вызывается в апперцепции данного (в опыте); так что, стало быть, в первом случае деятельность выходит из нее и управляется ею, а во втором случае, напротив,—возбуждение (Reiz) лежит в данном. Но ни в одном из этих случаев другой не исключается совершенно. Работа в каждое мгновение производит новое данное, потому что дело, подвигаясь вперед, в то же время и наблюдается; при помощи этого она управляет даже рефлексией. И обратно: опыт побуждает нас к сравниванию и суждению, а, вместе с этим, и к дальнейшему размышлению, которое, сообразно со свойствами каждого, повинуется далее наличным понятиям, или мнениям, или химерам, как опорным пунктам (Haltungspuncten) рефлексии. Еще иначе бывает направлена рефлексия, относящаяся к предмету, который *находится только в мыслях.* Здесь движение заключается в самих рефлектирующих массах представлений, но не стоит употреблять и малейшего напряжения на то, чтобы продолжительное время устремлять свое внимание на один только мыслимый предмет, рассмотрение которого должно оставаться *неподвижным.*

Внутреннее чувство, которое, ради сходства, обыкновенно ставят наряду с внешним, совершенно вырывается этим из своей естественной связи. Лучше сказать, оно есть великий принцип, лежащий в основании всякой закономерной деятельности, особенно же—художественной фантазии и практического разума. Без самопознания (Selbstauffassung) человек не мог бы управлять ни самим собою, вообще, ни своею деятельностью, в частности.

Внешнее действование, которое воплощает человеческие мысли, а, вместе с тем, часто и извращает их, беспрестанно напрягает желания, наблюдение и размышление; смотря по тому, достижимо ли оно или нет, оно превращает желание (Begehren)

в решительное хотение (Wollen) или же в простое пожелание (Wunsch), сопровождаясь удовольствием или неудовольствием, чем полагается основание обычному расположению духа у человека. Если новое положение в жизни приводит за собою новые поводы к действованию, то человек часто является сразу преобразовавшимся. Это бывает особенно поразительным там, где общая нужда вызывает новое общее действование, и из каждого *Я* вызывает новое *Мы*. Но, быть может, еще более поразительно видеть, как, по прошествии некоторого времени, те, которые казались преображенными, снова становятся прежними.

Самый определенный отпечаток дает человеку его действование тогда, когда оно становится работой, особенно—работой должностной, или повседневным занятием. Но здесь в высшей степени отчетливо обнаруживается также различие и взаимодействие (Zusammenwirkung) между господствующими массами представлений, которые в течение работы равномерно пребывают в сознании, т.е. тем протекающим рядом, от которого в единичное мгновение зависит каждая единичная деятельность, и эмпирическим подмечиванием того, что сделано, чем определяется тот пункт, до которого подвинулось дело.

Очень важные ближайшие определения заключаются в свойстве занятия. Ряды огородника и земледельца протекают медленно, стесняясь теми последовательными изменениями в природе, которые часто вынуждают их к ожиданию. Напротив, ряды музыканта, актера и т. п. имеют свой определенный *ритм*. Опять-таки иначе протекают ряды представлений у фехтовальщика, жонглера и т. п., где, несмотря на отсутствие определенного ритма, должен все-таки самым точным образом восприниматься *надлежащий момент*. Для практического воспитателя и учителя в высшей степени важно сделать как можно более точные наблюдения над тем, какие ряды *могут* протекать, какие *должны* и какие *действительно* протекают у их питомцев. Здесь встретятся громадные различия, на которые следует обратить внимание.

124. Но к чему бы ни стремился человек, внутренне размышляя и вовне действуя, из всех изменяющихся расположений духа у него все более и более выдвигаются известные *пребывающие чувства*, которые в его практическом обдумывании, а, следова-

тельно, и в его рассудке и разуме, получают значение собственно решающего, именно — поскольку вообще обдумывание становится в нем зрелым и сильным против непостоянных желаний.

Этим в особенности является у каждого свое *эстетическое понимание* мира (которое в различных отношениях может быть односторонним и, следовательно, практически превратным), по которому каждый стремится указать себе свое отношение к миру. Сюда относится то впечатление, которое производят на индивидуума семья и отечество, человек и история человека, и это впечатление слагается из всего, что невольно нравится или не нравится в этом данному индивидууму.

Поэтому на сокровенный зародыш характера вредно действует все то, что мешает человеку ясно видеть и беспристрастно судить.

125. Самым разрушительным образом действуют на все развитие страсти. Они являются крайностью, противоположною эстетическим суждениям, но ими убиваются и непостоянные стремления. Благодаря им, воображение и рассудок принимают одностороннее направление. Сами они, в случае удовлетворения, заканчиваются скукой, духовной и сердечной пустотой, и в случае неудовлетворения — печалью и болезнями. Те, которые хвалят все, чем они, благодаря страстному возбуждению, хотят стать, сами себя обманывают; они должны были бы радоваться, что в их аспидной ломке не все еще потеряно ими, и некоторых надо хвалить за то, что спасенным добром они пользуются лучше, чем своим прежним богатством.

ВТОРОЙ ОТДЕЛ

О ДУШЕВНЫХ СОСТОЯНИЯХ

ПЕРВАЯ ГЛАВА

О всеобщей изменяемости состояний

126. Строго говоря, ни одно состояние человеческой жизни не равняется совершенно другому; все, что представляется нашему внутреннему восприятию,—шатко и скоропреходяще. Это замечание, выясняющее невозможность строго определенного психологического опыта, положило начало настоящему изложению; теперь следует развить его далее. С ним, прежде всего, находится в связи рассмотрение различных состояний жизни, как всякий обыкновенно переживает их, далее—изложение выдающихся различий в человеческих дарованиях и человеческом развитии под влиянием внешних обстоятельств, наконец, краткий обзор аномальных душевных состояний.

127. Правда, воспроизведение при помощи памяти и воображения (90 и т.д.) обнаруживает, что ни одно раз порожденное представление не пропадает совершенно, и что однажды возникшее сопоставление представлений не легко остается без всякого следствия. Однако, если мы сравним все то, что вмещает в себе дух взрослого человека, с тем, что сознается им в каждое любое единичное мгновение,—то мы должны будем изумиться несоответствию между тем богатством и этою бедностью. Выражаясь образно, человеческому духу можно было бы приписать глаз, который обладает крайне узким зрачком и величайшей подвижностью. Объяснение этого заключается в том, что выше было сказано о порогах сознания (16, 19). Впрочем, существует весьма небольшое число представлений, которые мы можем разом охватывать и часто понимать при самом быстром их появлении и исчезновении, вследствие чего для остроумного

человека становится возможным ставить свои представления в самое разнообразное соприкосновение и определять их посредством друг друга.

128. Известные возбуждения смены представлений внешними впечатлениями являются для человека потребностью. Одинокий ищет товарищеской беседы, и долго оставаться на одном месте бывает мучительно по причине однообразия окружающего, если только не позаботятся о вспомогательных средствах, чтобы удержать дух в движении. Если потребность долгое время остается неудовлетворенною, то вместе с этим человеческая жизнь постепенно сводится на те периодические смены, которые будут сейчас отмечены. И обратно: потребность увеличивается благодаря удовлетворению. Поэтому те, которые (подобно Наполеону) создают историю, всегда находят достаточно людей, готовых к их услугам, потому что эти люди не могут быть спокойными.

129. В силу устройства человеческого тела голод и насыщение, бодрствование и сон постоянно совершают свой известный круговой оборот; а к этому прибавляются времена года с разнообразием удовлетворений и умножением телесных потребностей. Насколько следствием этого является напряжение и расслабление и, далее — обдумывание, решение, совершение поступка и успокоение — здесь нет необходимости развивать.

Примечание. О замечательном косвенном определении сна при помощи грез удобнее будет кое-что сказать ниже, когда пойдет речь об аномальных состояниях.

130. Земная жизнь, взятая в целом, имеет свои периоды возрастания, полной силы и увядания.

Ребенок, по психологическим основаниям, неутомимо движется, если он здоров, и вращается в простых безыскусственных фантазиях и играх; он не расположен к связному мышлению, но в высшей степени восприимчив ко всему новому. При этом он неспособен выбиться из области мгновенных чувств. Отрок, будучи еще весьма слабым, может, однако, при помощи воспитания, без торопливости, подняться до значительной

степени истинной проницательности и самообладания. У юноши возрастают силы, а также и беспокойство. Если он не может действовать, то предается творчеству (dichtet). Мужчина, для которого эти силы уже не новость, а трудности человеческого действования известны, целесообразно пользуется тем, что имеет, если только детство и юность не развратили его. Он больше действует и поэтому меньше предается творчеству. В более позднем возрасте удерживается столько мужественности, сколько позволяет тело, с большими индивидуальными различиями. В лучших случаях, хотя слишком поздно, на место творчества и действования здесь выступает мышление. Каждый возраст расплачивается за грехи и страдает от несчастий всех предшествующих.

ВТОРАЯ ГЛАВА
О природных задатках

131. Ход жизни, прежде всего, ближе определяется различием пола. Это часто можно заметить с ранней юности. Девочки скорее умеют и скорее обнаруживают склонность держать себя в пределах приличия. Напротив, период их воспитания короче, нежели у мальчиков. Поэтому они собирают духовного богатства меньше, а перерабатывают его быстрее и с меньшим разнообразием и раздельностью. Следствие сказывается во всей жизни. Женский пол придерживается своего чувства, мужчина больше все применяется к знаниям, принципам и отношениям. К этому прибавляется еще разнообразие должностных занятий, по которым разделяются мужчины.

132. Другим первоначальным свойством каждого человека является так называемый темперамент, т.е. физиологически объясняемое предрасположение относительно чувств и аффектов. Из четырех известных темпераментов, *веселый* и *печальный* (сангвинический и меланхолический) относятся к чувствам, а раздражительный и малоподвижный (холерический и: флегматический) — к аффектации. В общем, легко понять возможность темперамента, потому что общее чувство, приносимое организмом и сопровождающее человека в течение всей его жизни,

не может стоять как раз в середине между приятным и неприятным; но смотря по тому, в какую сторону оно склоняется, человек бывает сангвиником или меланхоликом. Он не может быть и тем, и другим зараз, но имеет свое место где-нибудь на линии, идущей по обоим направлениям; однако неопределенный темперамент не только мыслим, но иногда встречается и в опыте, в силу чего человек попеременно, без особенных причин, бывает склонен к веселости и грусти. Так как, далее, аффекты втягивают в игру организм и, так сказать, находят в нем гармонические доски, при помощи которых они сами становятся более сильными и продолжительными, то следует показать степень уступчивости организма, в силу которой человек бывает более холерическим или более флегматичным, и опять таким образом, что он не может быть сразу тем и другим, но может колебаться между ними.

Отсюда выясняются и возможные смешения темпераментов, по комбинациям вышеуказанных обоих рядов. Сангвинический темперамент бывает, вместе с тем, или холерическим или флегматическим, и меланхолический тоже может быть холерическим или флегматическим. Возможно представить, что кто-нибудь — *ни* сангвиник, *ни* меланхолик, так как нулевой пункт находится в середине между тем и другим. Но нельзя себе представить, чтобы кто-нибудь был безразличен в отношении холерического и флегматического, потому что совершенное отсутствие аффектации было бы крайней флегматичностью; здесь нулевой пункт лежит в крайности. Серединой служит *обычная* раздражаемость — арифметическая середина, которая получается из опыта так же случайно, как и средний рост человеческого тела.

Примечание. Названия темпераментов могут иметь и другое значение, и если выражение «холерический темперамент» должно обозначать постоянную склонность к гневу, то вышесказанное сюда не подходит. Так как предмет — не чисто психологический, то здесь может найти место и физиологическое рассмотрение. Вследствие скрытого недостатка, на дух может действовать какой-нибудь один из трех факторов животной жизни. Если раздражительность (Irritabilität) и чувствительность (Sensibilität) не повреждены, и если живость (Vegetation) страдает лишь настолько, насколько она вносит постоянное нездо-

ровье в общее чувство,—то может возникнуть холерическая злоба; в редких печальных случаях, подобное, действительно, замечается и на детях. Если страдает раздражительность, то замечают бодрость и, может быть, талант, но без достаточно сильной внешней жизни. Если страдает чувствительность вообще, то, по-видимому, возникает так называемый (некоторыми) извозчичий или мужицкий темперамент. Если страдает только чувствительность мозга, или говоря яснее, если берет перевес нервная система, то это может дать сангвиника. Если живость и раздражительность, взятые вместе, оказываются слабыми против чувствительности, то мы видим флегматика. Таким образом, хотя и недостаточно, рассмотрены все заметно выступающие темпераменты.

133. Усиливая отзвуком аффекты или смягчая своею неподвижностью их выражение, организм точно так же вмешивается во все перемены чувства и мысли, то, как маховое колесо, которое удлиняет полученное движение, то как инертная тяжесть, которая замедляет его или делает совершенно невозможными. Тот узкий зрачок, который выше (127) мы вообще приписали человеческому духу, у отдельных людей (индивидуумов) бывает уже или шире; и подвижность представлений, которые приходят в сознание и уходят из него, бывает у них большей или меньшей. Если мы прибавим к этому особенную расположенность некоторых личностей к тому или другому виду мышления и чувствования, то мы получим различие, крайние границы которого называются *гениальностью* и *тупоумием*. Последнее причисляется к аномальным состояниям, потому что оно часто смешивается с ними и, подобно им, делает человека непригодным к общежитию.

Примечание. То, что связано с физиогномикой и краниоскопей, слишком непрочно и неопределенно, чтобы до сих пор иметь в психологии значения больше простого курьеза. Некоторые редкие факты (все равно из какой области знания) могут быть истинными; но для того, чтобы они имели научное значение, они должны быть достоверным образом связаны с тем, что уже прежде узнано и испытано; если они стоят одиноко, то остаются бесплодными. Желать, чтобы психология вполне подчинилась господству физиологии,—это значит прямо перевернуть отношение между обеими науками: ошибка, часто выступаю-

щая и в новое, и в старое время. В третьей части будет довольно ясно установлено истинное отношение.

134. Может возникнуть вопрос, какими задатками обладает человечество вообще. Известно, что более долгий опыт и старательное изучение человеческих расположений обыкновенно отнимают очень много добрых мнений, которые иногда пробуждаются внешнею стороною образованного общества у юноши, еще не знающего, сколь много дурного скрывают и тайно взращают в себе люди. Однако этот факт менее свидетельствует против природных задатков человечества, чем против того грубого метода, который еще до сих пор сплошь и рядом применяется там, где желают образовать человека. Между тем как этот метод (преимущественно вследствие несовершенств государства и церкви) слишком скоро подействовал на внешнее поведение людей, возникло несоответствие между видимостью и бытием, которое древние и средние века едва ли могли знать в такой степени, как наше время, потому что у них было гораздо меньше заимствованной и подражательной культуры, чем у нас. Впрочем, задаток человечества есть нечто другое, чем задаток отдельного человека. Первое относится преимущественно к общежительному развитию в целом,— следовательно, преимущественно к отношению между редкими великими умами, которые делают эпохи в истории, и толпою обыкновенных людей, которые могут только воспринимать образование и передавать его далее. Чтобы, исходя из фактов, судить об этом с некоторою достоверностью, наша история человечества, обнимающая собою только немногие тысячелетия, еще слишком коротка. Несмотря на древнее изречение, что *нет ничего нового под солнцем*, происходит еще слишком много нового, чтобы можно было уже делать обзор земного пути человечества.

135. Между вопросами о задатках отдельных людей и человечества следовало бы поставить рассмотрение *человеческих рас*, если бы только последние обладали чем-нибудь верным в психологическом отношении. Однако, если что и можно сказать об этом, то оно лучше связывается с теми предметами, о которых речь будет впереди.

ТРЕТЬЯ ГЛАВА
О внешних влияниях

136. Стоя на эмпирической точке зрения, нельзя определенно решить, что в человеке является дарованием и что должно быть поставлено на счет внешнего влияния, — и уже «Введение в метафизику» предостерегает нас не слишком доверяться обоим способам представления, потому что как понятие многообразия дарований в едином, так и понятие причин и действий всякого рода относятся к таким понятиям, которые не могут быть приняты так, как представляются они нам с первого раза в опыте.

Следовательно, здесь можно отметить только самое выдающееся из того, что мы по внешним обстоятельствам находим в людях разным.

137. Прежде всего обращает на себя внимание *место*, где живет человек, со всеми бесчисленными и далеко простирающимися влияниями климата, свойством почвы, положением и соседством. То, что относится сюда, обыкновенно подробно и на многих примерах развивается при исторических изложениях.

138. Затем, *нация*, к которой принадлежит индивидуум, имеет не только господствующий темперамент, но и свою историю; и эту историю единичный человек застает протекшею до известного пункта. С этим бывает связана степень культуры, национального чувства и знания, все это сильно направляет, возвышает и принижает индивидуума во всех пунктах его жизненного пути.

139. У каждой нации, вышедшей из состояния дикости, существует различие *положений* (на женщин только переносится, у мужчин — первоначально). Это различие отчасти является делом насилия и нужды, отчасти — следствием природных дарований, отчасти же происходит из потребности разделения труда. Положение принадлежать (zukommt) отдельному человеку лишь постольку, поскольку ему позволительно самому судить о целесообразности своих действий. (Не поскольку он деятелен для *собственных* целей, потому что в понятии разделе-

ния труда уже заключается то, что он действует для всех или, по крайней мере, для многих.) По мере того как человек старается всю свою деятельность сосредоточить в единой целесообразности,—возникает внешнее отличие и честь для каждого положения, не для того, чтобы при этом, как обыкновенно бывает, средство заслоняло и затемняло собою цель, но для того, чтобы и мысли, и расположение человека были направлены на его деятельность; они вместе исчезают в круге своей применяемости, и оставшиеся усилия распадаются на две части, одна из которых целиком относится к положению, а другая ищет удовлетворения помимо него. В том случае, если эта борьба становится значительной, человек и его положение не годятся друг для друга и взаимно друг другу вредят.

Чем менее кто-нибудь может сам судить о целесообразности своих действий, т.е. чем более он подчинен другому, тем менее заботится он об этом, и тем менее существует для него честь; но тем больший вес приобретает вторая часть стремлений, которая, несмотря на ограниченное положение, ищет удовлетворения. Для этого пользуются всеми случаями и пускают в ход искусство обмана, если не предупредить зла мягкое и, вместе с тем, строгое обращение начальника.

Лучшую часть каждой нации находят обыкновенно в тех, кто принимает на себя часть общей работы и заботится о ней по собственному разумению.

140. Как на взрослого человека действует его положение, так на юношу—семья, к которой он принадлежит, и воспитание, которому он подвергается, а, наряду с этим, влияние примеров и всего окружающего. Редко кто образовывается в борьбе со своим положением и никогда не образовываются независимо от него.

141. Главный вопрос: сколь великая и какая свобода остается человеку среди всех внешних влияний?

Из предшествующего легко сделать тот вывод, что, по мере того, как поддаются впечатлению фактов, возникает убеждение, что человек или связан во всех своих внешних проявлениях природными дарованиями, которые предшествуют его хотению, или же, по крайней мере, область его свободы настолько мала, что должна иметь самое ничтожное значение.

Уже Кант позволяет все временное существование человека подводить под законы естественной необходимости. Чтобы спасти свободу, он переносит ее в умопостигаемый мир, как член символа веры для нравственных людей.

Если только мы смеем надеяться понять кого бы то ни было лучше, чем он сам понимал самого себя, то очень легко показать, чего собственно хотелось Канту. Нужно было сохранить вменение. Оно существует помимо всякого учения о свободе. См. примечание к §118. Следовательно, для того, чтобы достичь того, что в кантовском воззрении является существенным в практическом отношении, не надо прибегать ни к какой метафизике, ни к какой умозрительной психологии, и настолько же мало к критике разума, но должно только обратиться, с одной стороны, к беспристрастному взгляду на факты, а, с другой, — к правильному способу представления практической философии.

Однако очень важно переступить пределы этого для того, чтобы научиться ближе узнавать ту силу, с которой человек часто и с большим успехом работает над самим собою и даже против самого себя. Это особенно важно в том возрасте, когда стоят на рубеже только что законченного воспитания и предстоящего вступления в будущее положение. В это время самоопределение может быть б*о*льшим, и по крайней мере, с более богатыми следствиями, чем прежде и после. В третьей части на этот счет будут представлены некоторые объяснения.

ЧЕТВЕРТАЯ ГЛАВА
Об аномальных состояниях

142. Человек, находящийся в аномальном состоянии, большею частью кажется придавленным. Из этих состояний сновидение известно и здоровому, а прирожденное тупоумие теряется, без определенных границ, в глупости и посредственности дарований. И в других видах душевного расстройства находят много, насколько поразительного, настолько же и печального, сходства с заблуждениями, аффектами и страстями, так что было бы трудным сделать строгое противоположение между человеком здоровым и душевнобольным.

143. Во всех случаях, где эмпирическое разнообразие не легко допускает строгое разграничение, вернее всего начинать с самых очевидных различий, с крайностей, и потом уже сравнивать с ними то, что лежит между ними. Исходя из этого основания, мы начинаем здесь с душевных расстройств, в собственном значении этого слова, и уже потом вспоминаем близкие к ним болезненные состояния, вместе с теми явлениями, которые сопровождают сон.

Душевных расстройств, которые обнаруживаются в бодрствующем состоянии и при (по крайней мере, видимом) телесном здоровье, насчитывают четыре класса (согласно с *Рейлем и Пинелем,* из которых последний, с некоторым различием, принимает еще пятый): *безумие, бешенство, придурковатость и тупоумие.*

144. Безумие находится в зависимости от так называемых навязчивых идей (*idée fixe*), от ложного представления, которое определяет собою часть круга мыслей, между тем как в остальном мышлении идет надлежащим образом. При этом само собою понятно, что ложное представление должно действительно обманывать и не считаться за пустую грезу; равным образом, само собою понятно, что оно содержит в себе лишенное всякого основания заблуждение, из которого безошибочно можно было бы вывести не расстроенного человека, обратив его внимание на то знание, которым он владеет.

Если при этом должно быть принято учение о душевных способностях, то местопребыванием безумия служить больное воображение, которое в большинстве случаев страдает от вредного влияния способности желания, иногда рассудка и разума, а часто исключительно вследствие телесных причин. С болезнью воображения связывается потом еще слабость способности суждения и способности заключения, потому что больным не понимаются самые очевидные опровержения пустой грезы. Далее, болезнь действует на аффекты, желания, мнения и т. д.

Но то же самое больное воображение иногда оказывается очень здоровым, часто обнаруживаясь даже в гениально высокой деятельности, во всем, что не связывается с навязчивой идеей. Точно так же остальные душевные способности часто представляют очень ясные доказательства того, что они не слабо, но хорошо расположены к правильной деятельности.

Мы перестанем этому удивляться, если оставим в стороне гипотезу о душевных способностях.

Впрочем, отмечают следующие виды безумия: воображаемое преображение тела или личности; воображаемые действия дьявола и т. п.; воображаемое вдохновение и вообще религиозный бред; стремление к самопожертвованию с целью сделаться известным; неотвязчивые упреки, которыми человек мучится; безумие влюбленного; пресыщение жизнью; страх смерти; боязнь бедности и голода; глухое и, наконец, беспрерывное безумие. Объяснения всех этих явлений не надо искать далеко. Прежде всего: душевное расстройство никогда не бывает *чисто* душевным, потому что в психическом механизме нет никакого основания для *косного* (starren) сопротивления ясному опыту. Далее: во всех душевных расстройствах неоспоримо присутствие аффекта. Он окаменевает (erstarrt) в нервной системе. Поэтому масса представлений (Vorstellungsmasse), служащая местопребыванием аффекта, не может подвергаться такому изменению, которое должно было бы аффектировать тело противоположным образом. Из бесчисленных историй, которые передаются как весьма замечательные, психолог вынесет мало или даже совсем ничего нового, раз только он узнал психологический механизм и его возможные задержки.

145. Бешенство, или неистовство, или ярость, состоит в неудержимом стремлении к физическим действиям, без цели и даже против воли. Обыкновенно оно является неудержимым стремлением к *разрушительным* действиям, с крайней и опасной стремительностью. Довольно ясно, что в основании этого лежит телесная болезнь, потому что в духовном для этого состояния нет никакого основания (kein Princip der Einheit).

Однако совершение поступков *с волею и, вместе с тем, против воли* встречается и как чисто психологическое явление у здоровых[9]. Поэтому нельзя уже далее считать поступков бешеного только автоматическими, если они противоречат ему самому. Трудность и в этом случае заключается в ложном взгляде

[9] Срав. сочинение Христ. Як. Крауса: de paradoxo, edi interdum ab homine actiones voluntarias, ipso non solum invito, verum adeo reluctante (в оставшихся после него философских сочинениях – с. 489).

на волю как на душевную способность, которая, по-видимому, сама себе противоречит, *хотя* и вместе с тем *не хотя того же самого.*

Примечание. На странный вопрос: «может ли бешенство быть без грез?» должны служить ответом явления водобоязни. Вероятно, бурное возбуждение системы сосудов, выходящее из брюшной полости, может вызывать неудержимое стремление к неистовым поступкам, без равномерного повреждения мозга; точно так же как при холере, под влиянием нервов, кровь останавливается и почти застывает, между тем как размышление умирающего повреждается мало. Выше аффекты уже дали нам повод вспомнить о частном действии известных душевных состояний на определенные органы; это же самое имеет и обратное значение. И здесь вопрос не о возможном сопротивлении воли, но о том нападении на дух, которое исходит из тела.

146. В придурковатости прекращается связь представлений, и они в совершенном беспорядке протекают друг за другом. И здесь для этого в духовном нет никакого основания (Princip der Einheit): основание смены представлений уже больше не может быть психологическим, оно должно быть физиологическим.

По гипотезе душевных способностей, главным обиталищем болезни здесь был бы рассудок; и действительно придурковатые похожи на безрассудных детей. Однако в придурковатости нас сильно поразила бы и *не закономерность* остальных душевных способностей, если бы только мы когда-нибудь решились представить себе строгую *закономерность* указанных способностей. Существенное здесь заключается в том, что каждый более длинный ряд представлений задерживается в своем течении, так как нервная система сопротивляется тому напряжению, до которого она вследствие этого доходит. Очевидно, что такая болезнь оказывается более общей и более неизлечимой, чем окаменение какого-нибудь единичного аффекта в безумии. Психическое лечение безумия (Wahnsinn) в собственном смысле слова заключается существенным образом в умерении и предупреждении того, чтобы аффект не бушевал и греза (Wahn), распространяясь, не увеличивалась в силе. Излечение собственно бывает телесным, и часто — одним только натуральным излечением. Наказания могут сделать нечто в педагогическом отношении;

и вменение во многих случаях не совсем устраняется, особенно при тех поступках, которые не следуют непосредственно из грезы (Wahn); однако вменение уже уменьшается при несчастных расстройствах, которые не носят в себе еще никакой собственной определенной грезы. Предостережение от такого бреда, который мог бы привести к грезе, бесконечно важнее всех сумасшедших домов и психических лечений.

147. Тупоумие, которое одно только из всех душевных расстройств является *прирожденным* и которое выше мы уже противопоставили гению, как другую крайность, есть общая слабость духа, причем нельзя определенно указать на ту или другую душевную способность. Оно различается не столько по разновидным признакам, сколько по степеням, и может простираться так далеко, что человек почти превращается в растение и, подобно ему, растет и прозябает.

148. Указанные классы душевных расстройств служат не только для непосредственного подразделения действительных случаев (которые большею частью представляют из себя нечто среднее и сложное), сколько для определения простых признаков, под которыми субсумируются встречающиеся душевные болезни. Безумие и бешенство, придурковатость и тупоумие являются крайностями, между которыми лежат средние состояния. Безумие может связываться с бешенством и с незначительными степенями тупоумия; точно так же и придурковатость. Поэтому здесь существует сопоставление понятий, некоторым образом подобное тому, что и в учении о темпераментах.

149. С душевными расстройствами аналогична большая часть других аномальных состояний. Сновидение равняется безумию, особенно когда представляют себе удерживающую помеху, при которой не сходят с места; горячечный бред проявляется как бешенство; головокружение, обморок и т. п. похожи на тупоумие; хмель заставляет человека колебаться между придурковатостью и бешенством. Однако очевидно, что этого сравнения нельзя продолжать чересчур далеко. Так, например, грезы сновидения гораздо разнообразнее и изменчивей, чем при соответствующих душевных расстройствах. Однако сновидения об-

ладают известного рода единством, именно *единством чувства.* На сон о ночных ворах, причем сцена вдруг превращается в зал, освещенный солнцем и наполненный многими незнакомыми лицами, которые желают достичь высшего счастья, надо смотреть как на вещь, которая в действительности не грезилась, но была придумана в качестве психологического примера (ср. *Maass* Über die Leidenschaften, im 1 Th., S. 171). Подобные скачки из мучительного состояния в весьма желательное происходят разве только тогда, когда телесное расположение вдруг изменяется во время сновидения.

К замечательнейшим особенностям сновидения и родственных ему состояний относятся разделения самосознания. Видящий сон часто приписывает другому свои собственные мысли, нередко стыдясь, что он сам не узнал или не понял этого. При сменяющихся состояниях сновидения и бодрствования, пароксизмах и интервалах, часто бывает раздвоение личности, причем в одном состоянии не вспоминают чего-нибудь из другого, подобно тому, как, бодрствуя, мы обыкновенно вспоминаем о сновидении. Существуют примеры сильного испуга, после которого спрашивали себя: «*Кто я?*» — и снова должны были, по какому-нибудь случаю, припоминать свое собственное имя, положение, должность и т. д.

Однако из аномальных состояний сравниванию с основными формами душевных расстройств, по-видимому, не поддаются мало еще выясненные факты так называемого животного магнетизма. Эти факты указывают на известную связь между телом и душою, прежнее качество которой все-таки очень скоро может быть восстановлено (ср. ниже § 163).

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ

Если от душевных расстройств снова обратиться к обыкновенным психическим явлениям, то безумие напомнит страсти, бешенство — аффекты, придурковатость — рассеянность и тупоумие — нерадивость и лень (хотя последнее напоминает и глупость, однако она сама является слабою степенью тупоумия). Страсти, аффекты, рассеянность и нерадивость суть также болезненные состояния духа, только менее упорные, чем душевные расстройства.

Противоположностью всего этого будет душевное здравие. Поэтому оно есть:

- как противоположность безумия и страстей, — взаимная определяемость всех представлений и желаний друг другом (или свобода от навязчивых идей и желаний);
- как противоположность бешенству и аффектам, — спокойствие и равнодушие;
- как противоположность придурковатости и рассеянности, — связность и собранность мыслей;
- как противоположность тупоумия и нерадивости, — впечатлительность и бодрость.

Обыкновенно же душевного здоровья ищут не во всех душевных способностях равномерно, но в обычном словоупотреблении преимущественно известны: здравый ум, здравый рассудок и здравый разум. Что же такое собственно разум, ум и рассудок, — это можно несколько ближе узнать при помощи сравнения с только что указанными признаками душевного здравия. Об этом подробнее будет сказано в третьей части.

Сравнивая безумие и страсти, можно вывести еще нечто большее. Навязчивым идеям первого большею частью бывают подобны *объективные* страсти, т.е. такие, которые направляются на определенный предмета желания. Как страсти можно (вместе с Маасом) разделить на такие, которые направляются на собственную личность, на других людей и на вещи, — точно так же и безумие различают по объектам. *Гордости* соответствуют воображаемые превращения в князей и королей или даже в личность Божества; *самолюбие* примыкает к боязни смерти, врагов и преследования; *своеволие* напоминает нам неугомонность большинства безумных и необходимость управлять ими с насилием и авторитетом. *Любовь,* ненависть, ревность часто переходят в безумие. *Честолюбие,* потерявшее ум, пытается сделать себя известным при помощи редкого рода пожертвований; *властолюбие* довольно часто воздвигает свои троны в сумасшедших домах; *страсть к наслаждениям* иногда становится причастной религиозному помешательству (seligen Unsinn), которое верит в свое сношение с небом; напротив, *скупость* теряется в глупой боязни бедности и голода.

Что касается *субъективных* страстей,— *стремления к удовольствию, боязни неудовольствия и пустоты* (по Маасу),—то уже новые имена наводят нас на замечание, что в обычном словоупотреблении, которое не представляет для этого ни каких слов, и эти вещи обыкновенно не обозначаются выражением: *страсть*. Где нет никакого определенного объекта, там нет и никакого определенного направления, но есть колеблющееся состояние духа, которое не очень согласно само с собою, и поэтому слабо, так что если разум не может с ним совладать, то это происходит не столько от встречаемого им сопротивления, сколько от неспособности принять твердое решение по его требованию. От этого то, по-видимому, не осмеливаются считать вышепоименованных состояний страстями. Однако понятия эмпирической психологии слишком шатки, чтобы можно было вполне прочно удержаться на таких замечаниях. Ни одна страсть не есть чистая сила и напряженность; каждая приводит с собою свою слабость, свое страдание, свое жалкое, беспомощное состояние. И, с другой стороны, нельзя отрицать, что и стремление к удовольствию, даже общее, которое часто переменяется с предметами,—точно так же как и боязнь неудовольствия и чувства пустоты,—нередко может, благодаря своей продолжительной напряженности, вполне заступать место объективной страсти. Разнообразные возбуждения желания того или другого удовольствия или отвращения от той или другой неприятности способны к связи и, так сказать, сгущению (Verdichtung); при этом они превращаются в сложную силу, которая увлекает человека по среднему направлению.

Если и здесь зададут вопрос об аналогичных видах безумия, то прежде всего сейчас заметят, что все удовольствия обыкновенно свободно и дерзко обнаруживаются после того, как вместе с рассудком исчезнул и стыд. Кроме того, замечательно глухое безумие, которое, если только оно не тупоумие, можно себе представлять только как боязнь неприятных чувств при каждом движении, т.е. как в высшей степени общую боязнь неудовольствия. Более соответствует боязни пустоты неутомимое безумие, подобно пресыщению жизнью, приводящему к самоубийству.

Подобно тому, как до сих пор мы подыскивали к страстям сходные виды безумия (следуя маасовскому делению страстей), теперь следует и наоборот—попытаться найти виды страстей,

относящиеся к видам безумия. Какие из этих двух видов могли бы быть представлены исчерпывающим образом в полной таблице, те, без сомнения, дали бы полное деление других. А сверхкомплектный член в одном списке всегда будете указывать на недостаток в другом.

Между видами безумия мы находим воображаемые упреки, которые человек сам себе создает, мнимые внушения дьявола, отчаяние в милости Божьей и т. п. Что соответствует этим заблуждениям духа в ряду страстей? Очевидно, нравственный и религиозный энтузиазм, переходящей в самоистязание. Далее, это напоминает политические и научные страсти, и всякого рода фанатизм. Истинная природа *этих* страстей должна была ускользнуть (не только от *Мааса*, но и) от существовавшей до сих пор психологии, коль скоро хотели последовательно проводить утверждение, что страсти относятся *к чувственности и поэтому вполне отделимы от разума*[10]. Порождение нравственных и религиозных представлений приписывают разуму. Действительно, эти представления и все сродные с ними научные мысли могут стать предметами страстного стремления. Нет ничего настолько святого, чтобы оно не должно было иметь возможности разгорячать человеческий дух совсем не святым образом. Подобно тому, как голод и жажда, эти низшие потребности, превращают несчастных в воров, разбойников и убийц, точно так же и жажда знания и, вообще, высшие стремления всякого рода, могут наталкивать на позорные дела. Даже разум (если только таковая душевная способность действительно существует) нередко вступает в мирное общение со страстной чувственностью. Это яснее всего видно на понятии права, значение которого люди очень часто допускают только в ограниченной сфере, веруя в потустороннее удовлетворение своих желаний. Глава разбойников заменяет собою право в своей шайке. Положение *«haereticis non est servanda fides»* имело некогда значение в церкви, поступающей только по-святому. Подобные примеры встречаются в обычной жизни толпы, где люди находят нужным поступать справедливо только с теми, которых они

[10] Ср. предисловие ко второй части сочинения Мааса о страстях; там является спорный вопрос, который обеим сторонам могут указать на превратность учения о душевных способностях.

считают *равными себе,* а всех остальных рассматривают как чужих, как *hostes.* Можно ли серьезно принять, чтобы здесь разум, отрекаясь от самого себя, заключал позорный для себя договор с чувственностью, на произвол которой он отдавал бы целую чуждую область?

Все эти, равно как и многие другие, трудности тотчас же исчезают, лишь только заметят, как представления доходят до того, что обнаруживаются то в виде страсти, то в виде разума; между тем как сами по себе они ни то, ни другое, и даже в виде зародыша не содержат в себе ничего подобного (следовательно, и никакой идеи права, и никакой другой идеи или категории).

ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ

РАЦИОНАЛЬНАЯ ПСИХОЛОГИЯ

ПЕРВЫЙ ОТДЕЛ

Метафизические и натурфилософские основания

ПЕРВАЯ ГЛАВА

О душе и материи

150. Прежде всего должно снова призвать несправедливо сделанное некоторыми новыми системами подозрительным понятие души, однако под определениями, которые раньше были неизвестны.

Душа есть простая сущность[1], и не только без частей, но и без какой бы то ни было множественности в своем качестве (Qualität).

Поэтому она не есть *где-нибудь*. Тем не менее в мышлении, где она соединяется с другими сущностями, она должна быть допускаема *в пространстве*, хотя и в определенном месте для каждого пункта времени. Это место есть простое в пространстве, или нечто в пространстве,—математическая точка.

Примечание. Для известных натурфилософских (следовательно, и физиологических, но не психологических) учений на пути закономерного мышления стоят необходимые фикции, причем простое рассматривается как нечто позволяющее различать в себе части. Подобные фикции должны прилагаться и к душе, в отношении ее связи с телом, однако так, чтобы, вследствие этого, самой душе не приписывалось

[1] Понятие бытия предполагает *нечто* существующее. Поскольку это «нечто» мыслится существующим, постольку оно называется *сущностью*. Напротив, оторванное от бытия, мыслимое просто как нечто, оно должно быть названо *образом*. (Срав. Hauptp. d. Metaph., §1 и 2). — *Прим. перев.*

достоверного пространственного качества. (В некотором роде подобным являются фикции геометра, если они рассматривают кривую как состоящую из прямых частиц.)

151. Далее, душа не есть *когда-нибудь*. Тем не менее в мышлении, где она соединяется с другими сущностями, она должна быть допускаема *во времени*, хотя и в целой *вечности*; однако так, чтобы эта вечность и продолжение во времени вообще не считались реальными предикатами души (Lehrbuch zur Einleit. in die Philosophie, § 115; § 137 der 4 Ausg.).

152. Душа не имеет *совсем никаких дарований и способностей – ни ощущения, ни воспроизведения*.

Поэтому она совсем не *tabula rasa* в *том* смысле, будто бы на ней могут отпечатываться чужие действия, и совсем не лейбницевская субстанция, взятая в первоначальной самодеятельности. Первоначально она не имеет ни представлений, ни чувств, ни желаний; она не знает ничего ни о самой себе, ни о других вещах; в ней не заключается никаких форм интуиции и мышления, никаких законов хотения и действования и никаких, как всегда отдаленных, предрасположений ко всему.

153. Простое *нечто* души совершенно неизвестно, и таким остается навсегда. Оно настолько же мало является предметом умозрительной психологии, как и эмпирической.

154. Между несколькими, неоднородными между собою, простыми сущностями существует отношение, которое, при помощи сравнения, взятого из телесного мира, можно обозначить как *давление* и *отпор*. Именно, подобно тому, как давление есть задержанное движение, так и указанное отношение состоит в том, что в простом качестве каждой сущности нечто изменилось *бы* другою сущностью *если бы* каждая сущность в своем качестве не охраняла себя от нарушения (Störung). Подобные самосохранения суть единственное, что достоверно *бывает* в природе; и это связывает бывание с бытием.

155. Самосохранение души (по крайней мере, отчасти и насколько мы их знаем) суть *представления*, хотя и *простые представле-*

ния, потому что акт самосохранения так же прост, как и сущность, которая *себя* охраняет. Но, вместе с этим, существует бесконечное разнообразие нескольких таковых актов; именно они различаются по нарушениям. Сообразно с этим, разнообразие представлений и их бесконечно сложное сочетание не заключает в себе совсем никакой трудности.

Но здесь еще совсем нет речи о чувствах и желаниях. Они, по-видимому, составляются из чего-нибудь объективного и предпочтения, и отвержения. Это будет объяснено далее.

Настолько же мало идет здесь речь о самосознании, или о чем бы то ни было, что можно было бы поставить на счет внутреннего чувства.

157. Противоположность между *душою* и *материей* не есть противоположность, лежащая в том, что составляет *нечто* сущностей (Was der Wesen), но она есть противоположность, заключающаяся в способе нашего понимания. Материя, представляемая (как мы обыкновенно ее мыслим) пространственною реальностью, с пространственными силами, не относится ни к царству бытия, ни к царств действительного бывания, но есть одно лишь явление. Но та же самая материя реальна, как сумма простых сущностей; *и в этих сущностях действительно бывает нечто такое, вследствие чего происходит явление пространственного существования.*

Объяснение материи всецело основывается на том, что указывают, каким образом относятся к внутренним состояниям сущностей (самосохранениям) известные пространственные определения, как необходимые способы понимания для зрителей. Не будучи ничем реальным, они должны направляться по вышеупомянутым внутренним состояниям, так что происходит видимость притяжения и отталкивания. Равновесие этих последних определяет степень плотности материи, равно как и ее эластичность, форму кристалла при свободном сжимании, одним словом, ее существенные свойства, которые таким образом имеют свое первоначальное основание в качествах простых сущностей. Материя никогда не наполняет пространства как нечто геометрически непрерывное (равно как она не может быть составленной из простых частей), но с *несовершенным* взаимным проникновением своих соседних *простых* частей. (Что касается противоречия в этом, то ср. примечание к § 150).

Всякая материя непроницаема только для таких сущностей, которые способны не изменять данного (vorhandene) в них равновесия притяжения и отталкивания. Всякая материя проникаема для своих растворяющих средств.

Примечание. Относительно предшествующих и последующих положений надо указать на метафизику автора, с которой связана натурфилософия.

ВТОРАЯ ГЛАВА
О жизненных силах

157. Жизненные силы (лучше будет употреблять их во множественном числе, потому что в одиночку они не могут ни возникать, ни действовать) не суть что-нибудь первоначальное, и в том, что составляет *нечто* сущностей, нет ничего им подобного.

Породить их может только система самосохранений в одной и той же сущности, и на них надо смотреть как на *внутреннее* образование (Bildung) простой сущности. Обыкновенно они возникают в элементах *органических тел,* строение которых приноровлено к вызову системы самосохранений в отдельных (einzehlen) элементах. Это обнаруживается в ассимиляции пищи.

158. Будучи раз приобретена, жизненная сила остается с каждым элементом, даже если отделить его от органического тела, к которому он принадлежит. Это обнаруживается в питании высших организмов низшими и растений — истлевшими частями других органических тел.

Примечание. Сюда относится всякое без исключения *произрождение* и произрождение некоторых низших организмов из *видимой грубой материи*, т.е. такой материи, которая не обладает никаким органическим *строением* (пространственным предикатом), из чего никак нельзя заключать о недостатке в жизненной силе. Но было бы в высшей степени необдуманной натяжкой видеть в этом *первоначальную* жизненную силу. В области нашего опыта не является совсем никакой материи, относительно которой мы могли бы наверное утверждать, что она *грубая.* Вся атмосфера полна элементов, которые уже достигли жизненной

силы в каком-нибудь из органических тел; и масса таких элементов беспрерывно умножается в природе. Мы не знаем, не находится ли она во взаимном обмене с миром тел.

159. Всякое человеческое исследование должно признать своим опорным пунктом сведение жизненных сил *к Провидению, сообразно целям которого они возникают.* Далее этого не простираются никакая метафизика и никакой опыт; всякому же мнению, будто низшие организмы, путем естественного процесса, возникают из грубой материи, а высшие — из низших, можно противопоставить возражение.

160. На примере души психология показывает нам самое типичное (ganz vorzügliche) внутреннее образование простой сущности. По этому образцу должны мыслиться другие образования *всякой,* даже *не* представляющей, сущности, и с этим должно связывать сделанное выше замечание, что повсюду, где несколько сущностей образуют вместе одно материальное целое, внутреннее состояние этих сущностей определяет себе соответствующее внешнее, т.е. пространственное положение. Поэтому жизненные силы обыкновенно являются *движущими силами;* но поэтому же в своих движениях они совсем не могут быть поняты при помощи химических или механических законов. (Именно при последних не обращается внимания ни на какое внутреннее образование.)

Этим указывается и отношение между психологией и физиологией. Психология есть первая, предшествующая, а физиология, если она хочет быть не просто лишь опытной наукой, — вторая, потому что понятие внутреннего образования она должна впервые заимствовать из психологии. Без помощи психологии нельзя дать никакого реального определения тела.

Примечание. О трудностях определения тела можно сравнить, между прочим, Биологию *Тревирануса* (1 Bd. S. 16). Самою понятной эмпирической характерною чертой, конечно, всегда является ассимиляция, отчего выше о ней и было упомянуто прежде всего. Если бы организм не имел этого свойства, то можно было бы сомневаться, надо ли считать его *живым*; важно также, чтобы он был *одушевлен* (случай, который можно хорошо мыслить в общих понятиях).

161. После вышесказанного, само собою понятно, что жизненные силы могут быть весьма различными как по качествам, так и по степеням. Так как система самосохранений в различных сущностях различна, то в однородных она может изменяться по различию нарушений; наконец, относящиеся сюда самосохранения могут быть большими или меньшими.

Этим объясняется различие того, что производится из одних питательных веществ. Те элементы, из которых состоит сердце, и те, из которых состоят нервы, с химической точки зрения оказываются совсем не так различными, как происходящее при помощи их внутреннее образование.

Причинное отношение между разнородными частями одного и того же живого тела, равно как и между этим телом и внешним миром, в общем, не представляет совсем никаких трудностей. Всякая причинность, и в особенности всякая материальная связь, основывается на разнородности элементов. Поэтому, например, не может возбуждать особенного удивления и действие нервов на мускулы. Тем не менее может оно подавать повод к гипотезе электрических токов, полярностей и т. п. Все это является пустыми выдумками, которые своим существованием обязаны новейшим вкусам физиков. Если бы в них и было нечто истинное, то все-таки они оставили бы без ответа важнейшие вопросы; и под конец на место одной загадки была бы поставлена другая.

ТРЕТЬЯ ГЛАВА
О связи души с телом

162. Связь между духом и материей в животных, и особенно в человеке, имеет много удивительного, что должно быть отнесено к мудрости Провидения. Но она не там, где ее обыкновенно ближе всего ищут, считая материю реальной, поскольку она существует в пространстве, а человеческий дух рассматривая как первоначальное мышление, чувствование и хотение, так что между обоими нет никакого посредствующего члена. Если позади материи как пространственного явления мы будем искать простых и внутренне образовываемых сущностей, из которых это явление происходит; если на дух мы будем смотреть

как на представляющую душу; если мы вспомним, что самосохранение души в других сущностях (ближе всего в элементах нервной системы) должны соответствовать другие самосохранения: то мы увидим, что цепь принадлежащих друг к другу самосохранений может быть продолжена еще дальше при помощи целой системы сущностей, которые вместе представляются единым телом; и тогда не будет уже более загадочным, если от оконечностей ног до мозга и души, вперед и назад, идет следование внутренних состояний, без течения во времени и без всякого движения в пространстве, хотя таковое и может происходить, как сопровождающий феномен.

163. Но с этим, прежде всего, снова выступает несправедливо отброшенный вопрос о местопребывании души. Известно, что, исходя из физиологических оснований, для этого можно с вероятностью указать не *место,* но лишь *местность* (в переходе между головным и спинным мозгом). Нет нужды ни в каком *постоянном* седалище, но душа может двигаться в известной местности, без того, чтобы в ее представлениях являлось, хотя бы самое незначительное, предчувствие этого, или чтобы при анатомических исследованиях обнаруживался хотя бы самый незначительный след; а перемену ее местопребывания можно рассматривать как весьма плодотворную гипотезу для объяснения ее аномальных состояний.

Примечание 1. Это положение вызвало много удивлений. О, если бы физиологи могли вспомнить, что круг их наблюдений лежит в области пространственного, и если бы они могли предоставить метафизику, как и подобает ему, позаботиться о том, что более уже не относится к пространству! Но если бы они пожелали принять участие в его заботах, то прежде всего должны были бы изучить метафизику. Тогда с ними можно было бы разговаривать дальше.

Примечание 2. Допустим без всякого основания, что во всех животных и в людях местопребывание души находится в одном и том же месте. Вероятно, у животных, в особенности у низших, оно находится в спинном мозгу. Так что же! Нет нужды предполагать, что каждое животное имеет только одну душу. У червей, отдельные части которых продолжают жить, является вероятным противоположное. В нервной системе

человека могут находиться очень многие элементы, внутреннее образование которых далеко превосходит образование животной души низшего рода. (Впрочем, не надо забывать, что *признаки жизни* не суть еще *признака души.* В отделенных органических частях некоторое время содержится жизнь без души.)

Но, желая приписывать человеку несколько душ в едином теле, прежде всего должно остерегаться мыслить духовные деятельности *разделенными* между ними, скорее, они должны были бы *целиком* находиться в *каждой* душе. Во-вторых, тогда предполагалась бы теснейшая гармония между этими душами, так что они могли бы иметь значение совершенно равных экземпляров одного рода. Но это в высшей степени невероятно, а потому и вся мысль должна быть отброшена.

Если иногда, в споре между разумом и страстями, человеку и кажется, будто у него несколько душ, то это психический феномен, более глубокое объяснение которого будет дано ниже, и которого совсем нельзя ставить в связь с только что приведенной парадоксальною мыслью.

164. Следовательно, в человеческом теле единой душе служит целая нервная система, и с помощью последней она внедряется в это тело, являясь для него, скорее, бременем, чем помощью, потому что само по себе оно живет, как растение, если ему дается пища и здоровое помещение, о чем для совершенно тупоумных иногда заботятся другие люди. (Некоторые рассказы о *совершенно* тупоумных от рождения пробуждают мысль, что, пожалуй, они действительно могли быть только прозябающими, бездушными телами.)

165. При тесной причинной связи всех частей в той системе, которую мы называем *человеком,* совсем нечего удивляться многократной зависимости духа от тела. Тем поразительнее, что в целом нервная система, по-видимому, играет почти одну только служебную роль, как это все более и более познается, когда видят, насколько мало нужны физиологические предположения для объяснения душевных состояний и деятельностей. Однако нервная система отправляет свою службу только в здоровых людях; в больных она оказывается непослушной

и своевольной, и во многих душевных расстройствах, особенно в придурковатости, отношение между нервами и душой является прямо обратным. Это указание на то, чтобы мы рассматривали здоровое состояние не просто как естественный феномен, который не мог бы быть другим, но почитали бы в нем благодетельное учреждение Провидения.

166. Что касается общения с внешним миром, которое дозволено и, вместе с тем, ограничено для человеческой души ее телом, то о нем едва ли нужно было бы упоминать, если бы не надо было заметить относительно весьма распространенного теперь мнения о всеобщей органической связи целого универса, что его нельзя ставить в соприкосновение с выставленными здесь положениями, если только не хотят взаимно исказить друг другом совершенно разнородные способы представления.

Примечание. Для всеобщей причинной связи даже нет прочных оснований *a priori.* И опыт заключает здесь при слабом мерцании света, который посылают друг другу отдаленные солнца.

ВТОРОЙ ОТДЕЛ

ОБЪЯСНЕНИЯ ФЕНОМЕНОВ

ПЕРВАЯ ГЛАВА

О представлениях пространственного и временного

167. Правда, еще слишком рано желать все объяснить в психологии. Однако в предшествующем сами собою являлись многие объяснения, и сравнение фактов с выставленными основными положениями постепенно будет проведено далее.

Как нам является мир и мы сами,—вот первое, в психологическом объяснении чего мы чувствуем потребность, особенно для того, чтобы научиться понимать происхождение метафизических проблем. После этого, по важности в практическом отношении, должна быть речь о нашем положении в мире, преимущественно для того, чтобы можно было сравнить то, чем мы можем быть, с тем, чем мы должны быть.

168. Почему вещи в мире мы понимаем в отношениях пространства и времени,—на это должно ответить при по мощи исследования о рядах (29). Предуготовлением служит следующее.

В § 28, на место определенных остатков r, r',r'', единичного представления p, поставим бесконечное множество всех возможных его остатков, и представим себе их слитыми с бесконечно многими представлениями π, π', π'' и т. д. Таким образом, для представления p возникает непрерывное следование воспроизведений, из которых, однако, каждое имеет свой собственный закон, который зависит от его r, по формуле в § 25.

Далее, в § 29, на место ряда *a, b, c, d*... поставим непрерывное следование, каждый член которого, подобно тому, как сейчас p, всеми своими возможными остатками сливается с другими членами, но с каждым—особенным образом.

Сверх того, будем мыслить это следование слитых представлений неопределенно продолженным в обе стороны, и, нако-

нец, припомним, что, пожалуй, если, при ближайших определениях, это не окажется невозможным, каждый член следования может быть таким, в котором, как в *c* (30), может скрещиваться несколько подобных следований.

И вот оттуда, где во всей этой системе представлений, хотя бы только самым незначительным образом возбуждается какое-нибудь представление, возбуждение распространяется далее при помощи ближайших представлений, подчиняясь тому ненарушимому закону, что если из трех остатков r, r', r'' одного и того же представления, r' лежит между r и r'', то и π', слитое с r', воспроизводится между π и π'', слитыми с r и r''. Это *«между» всегда должно иметь место, хотя бы степень воспроизведения была еще самой незначительной*. А это есть общая характерная черта всех рядовых форм.

169. Дальнейшее определение зависит от того, ограничен ли вид воспроизведения и каким образом.

А. Если ряд *a, b, c, d*... или, лучше сказать, мыслимое вместо него непрерывное (Continuum), может подвергаться в чувственном восприятии всем возможным перемещениям (например, *a, c, b, d*; *a, d, b, c* и т.д.), то каждый раз из воспринятого следования возникает и новое следование воспроизведения; а вместе с этим и законы воспроизведения преобразовываются таким образом, что не остается никакого заметного порядка (подобно тому, как если бы взять множество придвинутых одна к другой маленьких дуг от разных кривых линий).

В. Если же принять, что чувственное восприятие хотя и обращает *b, c* в *c, b*, и *a, b, c, d* в *d, c, b, a*, и т.д., но никогда не изменяет того, что составляет «*между*» (das Zwischen) какого-нибудь представления и соседнего с ним: все-таки ряд восприятий может начинаться то здесь, то там, без определенного начального пункта. Возникающей отсюда закон воспроизведения управляет *пространственным* представлением, по крайней мере с переходом (Fortschritt) от каждого пункта в обе противоположные стороны.

170. Если есть какой-нибудь определенный начальный пункт, и если в остальном, все как прежде,—то возникает самая общая форма представления по числам.

171. Если нет начального пункта, и если, поэтому, следование восприятия, не возвращаясь, постоянно идет по одному направлению,—то и воспроизведение может приобрести только одно это направление. Если же в то время как воспринимается *d*, воспроизводится и *a*, то отсюда протекает ряд *a, b, c, d*, но тот же самый ряд, по другому закону, крепко держится в сознании при помощи *d* (как в § 29, *c* обратно действует на *b* и *a*). Отсюда возникает представление временного.

172. Для пояснения, прежде всего, заметим, что в душе представление пространственного само должно быть не протяженным, но вполне интенсивным; и что, поскольку время должно быть представляемо, постольку же оно не должно миновать представливания временного. Что касается числа, то основным понятием для него служит не что иное, как понятие большего и меньшего; на единицу, два три и т. д., вместе с заключенными в них дробями, оно будет только переноситься. Кривые линии высшей геометрии являются истинным и совершенным символом числового понятия в его всеобщности.

173. *Первоначальное впечатление, получаемое глазом* (Auffassung des Auges), *может быть не пространственным,* потому что восприятия всех цветных мест совпадают в единстве души, и при этом исчезает всякий след правого и левого, верха и низа и т. д., что имело место на сетчатке глаза. То же самое имеет значение и относительно *осязания* языком и руками.

Но при зрении глаз движется; он передвигает средний пункт своей зрительной поверхности; с этим связано беспрерывное слияние приобретенных представлений, возбуждение тех, которые при помощи восприятий усиливаются более из середины зрительного поля, и бесчисленное множество перекрещивающихся друг с другом воспроизведений, для которых мы не могли бы найти совсем никаких слов, если бы в образованных состояниях они были для нас еще новым. Также слепорожденный, получивший впоследствии зрение, уже знает пространство, потому что его осязание доставляет ему следования воспроизведения, подобный тем, которые с большим удобством и скоростью дает зрение. Из этого видно, каким образом два столь различных чувства могут давать один результат.

174. Представление пространственного, основываясь на только что происходящих воспроизведениях, требует последовательность в акте представливания. При этом надо сделать два замечания:

1) последовательность представливания не есть последовательность представляемая; и 2) она не нуждается ни в какой конечной продолжительности, но лишь в незаметно малом времени, в особенности когда, при вращении глаза, на его зрительном поле в каждое мгновение вдруг возникают бесчисленные цветовые впечатления (Auffassungen), которые, усиливаясь и возбуждаясь, сразу действуют на представления, приобретенные прежде. Пространственное зрение заключает в себе бесконечное множество бесконечно слабых одновременных воспроизведений, соединяющихся с мгновенными впечатлениями (Auffassungen), которые сами по себе, однако, не пространственны. Так как для этого ни одно из отдельных следований воспроизведения не имеет нужды протекать в заметной продолжительности, то здесь не нужно и никакого конечного времени, *и поэтому нам кажется, будто пространственные интуиции совершенно одновременны и свободны от всякого временного следования.*

175. Для того чтобы еще вернее различить восприятия пространственного и временного в их источниках, возьмем следующий случай.

От *a* могут начинаться два ряда — *a, b, c, d* и *a, B, C, D,* которые вместе даются в восприятии. Здесь в представляемом пока еще нет ни пространственного, ни временного; нет и тогда, когда, *после того, как все это следование восприятий вытеснено из сознания,* вдруг опять пробуждается *a,* воспроизводя оба ряда вместе. Лучше сказать, это воспроизведение такого же рода, который обыкновенно приписывают памяти, и хотя при этом и тратится время, однако никакое время и никакое пространство не представляется. Иначе обстоит дело, если, в то время как *D* и *d* еще воспринимаются (или мыслятся), снова поднимается *a* (иногда вследствие однородного с ним, только что данного нового восприятия) и позволяет проходить своему ряду; потому что тогда это прохождение совершается в течение одновременного общего представления целого ряда, как замечено в § 171. Благодаря этому, возникает *схватывание временного, обозрение продолжитель-*

ности времени; напротив, о времени никогда ничего не узнал бы тот, кто не мог бы, сопоставив его начало с концом, заметить перехода от первого ко второму. Но опять-таки получится другой результат, если *a* снова поднимается не непосредственно, но если *между* *D* и *d* привходит ряд ε, η, υ, который в восприятии идет от *D* к *d*, а также и обратно; если, сверх того, восприятие возвращается от *D*, через *C* и *B*, к *a*, и от *d*, через *c* и *b*, к *a*. Вследствие этого, *D* и *d* выступают друг из друга, и сглаживается различие между тем, что было первым и последним; следования воспроизведения текут навстречу друг другу, при всяком новом возбуждении, от всех пунктов, и впечатление (Auffassungen) бывает *пространственным.*

Впрочем, оба положения, выставленные в § 174, имеют значение и для представливания временного. Для того, чтобы представить целый год или век, мы тратим только малое время, если только в нужном для этого ряде хорошо слиты между собою частичные представления; *того* же времени, которое мы тратим, в представляемом не содержится. Если упражняются в том, чтобы пробегать временное с одинаковою скоростью взад и вперед, — то возникает представление периода времени (Zeitraum).

177. Обнимать длинные периоды времени возможно только образованному; дитя в самом раннем возрасте может схватывать только очень короткий период времени. Основание заключается главным образом в нужном для этого обратном действии последних представлений на более ранние в ряду (171). У ребенка восприимчивость еще велика (47); вследствие этого и вследствие того, что соединения и слияния обладают еще незначительною напряженностью, мгновенное впечатление слишком скоро погружает ниже порога сознания воспринятое раньше, и таким образом не может образоваться ни одного длинного ряда.

177. *Рассматриваемое психологически, все пространственное и временное бесконечно делимо.* Ведь оно основывается на таких остатках одного и того же представления, как *r*, *r′*, *r″* т. д. (28). Если бы таких остатков могло существовать только определенное количество, то для того же самого представления было бы возможным также только соответствующее число различных законов воспроизведения. Но целое представление ничуть не сложено

из таких частей, как вышеупомянутые остатки; лучше сказать, всякое затемнение, благодаря которому возникают остатки, является для представления случайно и даже вопреки ему. Так как *здесь* целое предшествует частям, то деление не имеет никаких границ; и точно так же безгранична возможность различных законов воспроизведения.

Таким образом, бывает, что *для чувств и фантазии* в пространстве и времени целое, по-видимому, предшествует частям; и отсюда происходит нескладица в понятии материи (Lehrb. zur Einl. in die Philos. § 98; § 119 d. 4 Ausg.).

Примечание 1. С этим согласна и геометрия; ради своих несоизмеримых величин она нуждается в бесконечной повсюду делимости. Но для метафизики, которая была довольно неосторожной, считая этот взгляд на пространство примитивным и тем не менее правильным, от этого происходит много беды.

Примечание 2. Мы исходили из пространственного и временного, а не из пространства и времени. Делать одно от другого независимым, — это ошибка, разбирать которую здесь мы не можем. Пустое пространство видят так же, как слушают пустое время (паузы), т.е. ожидая того, что будет. Находящиеся уже налицо представления мы переносим далее; они же прогрессивно погружаются до тех пор, пока не будет дано что-нибудь новое, что сливается с оставшимся еще остатком. Если перенесение продолжается далее, и если оно переступает последние, воспринятые (aufgefasste) границы: то более не оказывается *никаких* границ и открывается бесконечность. Весьма богатый материал для исследования представляют не только данные образы (Gestalten), если рассматривать различие их понимания с определенных точек зрения, но также и образования (Gestaltungen) при помощи свободно восходящих представлений, к чему относится и образование, или построение, геометрических фигур.

Примечание 3. Для объяснения прекрасного в пространстве должно принять в рассмотрение не только содействие в воспроизведении многократно связанных рядов, но особенно также и стремление к слиянию в одно всего, служащего предметом интуиции (alles Angeschauten); последнее аналогично слиянию перед задержкой. Этому соответствуют все фигуры (Gestalten), приближающиеся к круглому; напротив, угло-

ватое, продолговатое, изогнутое противоречит ему. Пестрый завиток долгое время нравится; однако возвращаются к простейшему. Произведения искусства большею частью становятся интересными благодаря возбуждаемым ими разговорам и толкам; при этом часто забываются чисто пространственные отношения, со свойственною им красотою.

178. В дополнение еще одно слово о происхождении представлений *интенсивных величин*. Вопрос таков: откуда берем мы ту мерку, сравнивая с которой мы уже непосредственно отмечаем свои ощущения как напряженные или слабые. Пробужение однородного прежнего представления, взятое только само по себе, недостаточно для объяснения, потому что, с одной стороны, оно идет (richtet sich) не по напряженности пробуждаемого, хотя и совершается при помощи его собственной силы, а, с другой стороны, следствием этого бывает только слияние старого с новым, а не измерение одного другим. Лучше сказать, мы встречаемся здесь с одним из бесчисленных примеров тех психологических проблем, которые едва заметны по своей простоте и тем не менее представляют большие трудности при разрешении. Основание этого, повидимому, заключается в законе помощей (25). Они имеют свою меру—не только времени, но и напряженности, сообразно с которой они стараются поднять прежнее однородное представление. Если же приходящее новое восприятие слишком слабо для того, чтобы при помощи задержки препятствия образовать достаточно свободное пространство (26) вышеупомянутому прежнему, то стремление помощей остается неудовлетворенным и возбуждает неприятное чувство слабого, в противоположность приятному в §37. Если же вновь приходящее восприятие напряженнее, чем это нужно, то человек чувствует себя поднятым из своего обычного круга, потому что помощи не могут сравнять этого с тем. Однако в содействии последнего заключается приятное этого чувства. Едва ли нужно напоминать, что при этом предполагается, что прежнее однородное представление связано с каким-нибудь из помогающих. Чем больше их и чем равномернее они действуют, тем тоньше бывает оценка интенсивной величины.

Сюда относится также исследование о мере времени.

Примечание. Что касается трех измерений пространства, равно как и развитие понятая числа, с его отношением к логически общим

понятиям, то это в общей метафизике (Vorträgen über allgemeine Metaphysik) рассматривается с тою подробностью, которая необходима там и неуместна здесь.

ПРИБАВЛЕНИЕ
О различии рядов

Уже из предшествующего выясняется зависимость психических процессов от формы рядов. Так как впоследствии она выступает еще более, то будет целесообразным наметить здесь в общих чертах возможные различия рядов.

1. Ряды бывают длиннее или короче. Чтобы свести это сравнение к определенной точке зрения, возьмем ряд *a, b, c... p*, так чтобы остаток от *a* был все-таки слит с *p*, но уже не один не был бы слит с *q*. Тогда *a* будет еще действовать на *p* вызывающим образом. Напротив, если *b* или *c* может быть еще связано с *q* и *r*, то, хотя таким образом ряд может неопределенно удлиняться, однако тогда не существует никакой непосредственной связи между его началом и концом.
2. Степень связи между членами бывает крепче и слабее.
3. Ряды бывают сплошь однородными или нет; то и другое может быть рассматриваемо как в отношении напряженности их членов, так и в отношении степени связи. Самые напряженные члены или связи находятся или впереди, или в середине, или сзади.
4. Часто многие ряды имеют значение одного, например, при частом повторении. При помощи этого могут уменьшаться неравенства; часто же становятся более напряженными только начала. Если бы этого не должно было происходить, то ряды должны были бы получить прибавку не сзади, но спереди; например, *c d, b c d, a b c d*.
5. Многие ряды протекают обратно в себе, причем повторяется или начальный член или один из позднейших.
6. При неоднородных рядах самые напряженные члены часто образуют ряд под собою. Тогда зависит от рефлексии, вос-

производить ли ряды в общем обзоре (mehr übersichtlich), или вникая в частности.

7. При сложных рядах часто члены или несколько членов, имеют *побочный ряд*, Seitenreihe), т.е. такой, течение которого не требует поступательного движения в главном ряду. Один член может иметь много побочных рядов, так что от него протекает или тот, или другой.

8. Побочные ряды могут протекать и вместе; но тогда они должны, если только им не надо совпадать, втолкнуть между собою нечто третье, подобно тому, как несколько радиусов круга имеют между собою плоскости сектора (который содержит в себе бесконечное количество возможных линий).

9. При соединениях признаков (каковы все понятия чувственных предметов), каждый элемент соединения (каждый чувственный признак) может быть начальным пунктом ряда (например, изменений).

10. Ряды, которые в начале являются простыми, могут далее, так сказать, слиться в комплекс.

Этого достаточно, чтобы показать, как много возможностей должно постоянно держать в уме, если угодно точнее изучить психический механизм.

При этом нельзя упускать из виду, что воспроизведение колеблется между двумя противоположными возможными влияниями. Именно, или может явиться рефлексия, которая выходит из сильнейших масс представлений, обыкновенно из свободно восходящих представлений (32), или же оказывается налицо задержка, чем останавливается воспроизведение главного ряда или побочных рядов. В последнем случае мы, грезя (или неся взор), связываем ряды, которые, при ясном бодрствовании, вталкивают между собою очень многое, если не совсем уничтожаются, как, например, в «Разговорах мертвых», где Александр, Ганнибал, Цезарь, Наполеон разговаривают друг с другом. Что касается свободно восходящих представлений, то они — не просто таковые, но с отношением ко всегдашнему расположению духа и окружающему. Рассмотрения этого вида требуют упражнения, которому нельзя научить.

ВТОРАЯ ГЛАВА
Образование понятий

179. Все без исключения наши представления подчинены законам задержки, слияния и т.д. Они могут образовывать местопребывание чувства, стремиться кверху, как желания, и т.п. Где же остаются понятия? Или где они являются?

Уже в начале Логики (Lehrb. z. Einl. in d. Phil. §34) говорится, что все наши представления суть понятия *в отношении того, что при помощи их представляется. Поэтому понятия, как таковые, существуют только в нашем отвлечении*; в действительности они настолько же мало являются отдельным видом представлений, насколько рассудок — отдельной способностью, существующей вне и наряду с воображением, памятью и т.д. При этом надо еще заметить, что именно потому, что *все* представления без исключения могут обнаруживаться как желания и чувства, связь так называемого практического рассудка с теоретическим ничуть не загадка, но сама собою понятная вещь; потому что здесь совсем не двояким образом дается (vohranden ist) то, что еще должно было связать, но, скорее, как практический, так и теоретический рассудок является парою мысленных вещей, которые мы сперва создали при помощи своих отвлечений, а потом считаем за что-то действительное.

180. А заблуждение, будто понятия составляют особый класс представлений, коренится главным образом в *общих* понятиях. (Кант в Логике прямо видит сущность понятий в их общности.) Можно было бы прийти к мысли, что, пожалуй, при известных обстоятельствах законы задержки представлений могут произвести такое отделение неоднородного от общего, какое логики, ничто же сумняся, приписывают *способности отвлечения*. Однако исследование обнаруживает, что таковая способность является не только выдумкой, но и невозможностью. *Из раз образованных соединений и слияний нельзя ничего выделить*, частичные представления (Theilsvorstellungen) вносят в них всякую задержку сообща, поэтому остаются постоянно вместе. И из *простых* представлений даже *мысленно нельзя ничего выделить*, чтобы в остатке получилось нечто другое. Каким образом из красного, синего, желтого и т.д. должно

возникнуть родовое понятие *цвета*? Каковы здесь видовые различия, от которых оно отвлекается? Никто не может их указать.

Общие понятия, которые мыслятся только при помощи своего содержания, без представления объема, суть, как уже замечено выше (78), *логические идеалы;* потому что вся логика есть *мораль для мышления, а не естественная история рассудка.*

Поэтому можно только спрашивать: каким образом происходит, что мы представляем себе такие идеалы, и все более и более приближаемся к ним? И ответ: *посредством суждений* — уже дан выше; теперь мы должны его развить. При этом предполагаются известные общие *впечатления* (Gesammteindrücke) *сходных предметов,* как сырой материал, из которого постепенно образуются общие понятия; а эти общие впечатления суть не что иное, как соединения (Complexionen), в которых то, что у частных представлений является сходным, берет перевес над разнородным. Этот перевес постепенно становится более сильным и решительным. Именно, сначала повторяющиеся восприятия (Auffassungen) сходных предметов образуют временной ряд (вспоминают, когда, где и в каком порядке видели такие предметы); а если ряд будет слишком длинен, то больше он не может развертываться (sich evolviren), но повседневное становится постоянным (Beharrliches); его представление остается в состоянии инволюции (31). Тогда задержка, под разнородными определениями, переходит в продолжительное затемнение, хотя и не в совершенное отделение от однородного.

181. Что происходит с представлениями, когда они соединяются в суждения, и почему они так часто встречаются в этой форме?

Соединения и слияния, взятые сами по себе, не могут быть суждениями; при этом подлежащее и сказуемое не различались бы, или, лучше сказать, сливались бы таким образом, что представлялись бы как нераздельное одно, без следа связи. Подлежащее как таковое сначала должно колебаться между несколькими определениями, являясь сказуемому определяемым. Если это требование можно удовлетворить более, чем одним способом, то получается многократное происхождение суждений.

182. Во-первых: вышеупомянутые общие впечатления от сродных восприятий колеблются между несколькими определения-

ми. Кто часто видел человека то стоящим, то сидящим, то работающим, то спокойным, у того есть такое колеблющееся общее впечатление. Если теперь он снова его видит, то он, взглянув, решает, как находить его, и так образуется суждение. Масса отрицаний (как он его *не* находит) при этом едва заметна. Но она становится заметной в тех случаях, когда не оправдывается ожидание. Кто снова видит сегодня дерево, у которого в последнюю ночь буря обломала ветви, тот прежде всего судит отрицательно: *у дерева нет ветки;* оно в том или другом месте разломано, расщеплено и проч.

183. Во-вторых: кто только теперь видит новый для себя предмет, у того возбуждается множество представлений, которые понемногу воспроизводятся, ради их частного сходства с этим новым предметом. Это новое, как определяемое, колеблется между ними, как определениями; и отсюда возникает вопрос: что это такое?

184. В-третьих: те общие впечатления, в которых заключены свернутыми (eingewickelt liegen) ряды, надо рассматривать как подлежащие, сказуемые которых выступают друг за другом при развертывании (Entwickelung).

185. В-четвертых: колебание между различными состояниями духа дает представление, с которым оно связывается, положение подлежащего.

186 В-пятых и главным образом: каждое слово в языке годится для того, чтобы быть подлежащим суждения, благодаря своему колебанию между несколькими значениями. Знак, который многократно относился к обозначаемым предметам, вместе с их непостоянными побочными определениями, ведет за собою общее впечатление последних: если же нужно обозначить им определенный предмет, то общее впечатление должно быть исправлено (berichtigt werden). Это совершается при помощи сказуемых, которые, впрочем, в выработанной речи зачастую превращаются в прилагательных или облекаются в другие сочиняющиеся формы речи, причем только самое важное из исправлений и в словесном выражении выступает как сказуемое. Напротив,

дети говорят краткими предложениями; они еще не знают никаких периодов. Их представления выражаются в форме суждений скоро после того, как они выучатся словам.

187. Если кто-нибудь слышит высказанное суждение, то *для него* представляются два случая: сказуемое или находится среди тех многих определений, между которыми колеблется *его представление* подлежащего, или нет. В первом случае, нет никакого сомнения, что он поймет суждение *как таковое*. Второй случай мы должны различить далее. Сказуемое или согласно с вышеупомянутыми определениями, или нет. Если имеет место первое, то у воспринимающего возникает такая связь представлений, которая вовсе не есть суждение, но просто новое соединение или слияние. Так бывает, если нам что-нибудь рассказывают; мы незаметно соединяем отдельные предлагаемые нам ряды (Züge) в один образ, не думая о том, что рассказчик пользуется такими формами речи, которые употребляются для связывания подлежащего со сказуемым. Но если сказуемое противоположно вышеупомянутым определениям, то нужно сделать еще последнее различие; именно—находится ли оно с ними *в контрасте*, или *в одной только противоположности*. Первое требует известного рода соединений, которые выше (35) были определенно указаны; и отсюда следует, что суждение принимается как таковое, но как парадоксальное или ложное. В случае же простой противоположности, оно является не столько *ложным*, сколько *бессмысленным*.

188. Напротив, понятная речь прежде всего должна быть связной; она всегда должна строго придерживаться важной части только что данных (eben vorhandenen) представлений. И лучше всего поймет тот, кто строго удерживает связь *в целом*, и узнаёт *все* взаимные определения того, что ему сообщается. Поэтому для тонкого *смысла* имеет значение и ум; говорят, что речь *осмысленна и умна*, что она остроумна и т.д.

Примечание. Весьма важно то фактическое обстоятельство, что различие бессмысленного от понятного находится и в *музыке*. Его касаются иногда те композиторы, которые гонятся за контрастами. Понятное же совсем еще не есть поэтому и прекрасное. Сверх того, музыка настолько похожа на речь (благодаря ее периодам, большим и мень-

шим посылкам), что невежды или мечтатели очень легко воображают, что музыка желает что-то сказать, для чего ей не хватает только слов. Таким образом, она в своем высшем красноречии считается немою. Но то, что она хочет сказать, она и высказывает совершенно, и потому-то существуют только крайне плохие переводы на другой язык. Музыка содержит свой рассудок в самой себе; и вследствие этого-то она учит нас искать рассудка не в каких-нибудь категориях, но в связи представлений между собою (какого бы вида они ни были).

189. Образование понятий есть медленное, постепенное следование всего прогрессирующего суждения (Urtheilens).

Припомним здесь, что бедные языки, по-видимому, употребляют очень много метафор; а это указывает на то, что отдаленные сходства бывают достаточны для воспроизведения прежних представлений и для слияния их (вместе с их именами) с новыми. Из этого состояния человеческое мышление переходит все к большей и тончайшей раздельности мыслей. Если соединение *A* служило подлежащим один раз для сказуемого *a*, а другой раз — для сказуемого *b*, то в совместном схватывании обоих суждений контраст не только *чувствуется* (по § 35), но и высказывается, или *отчетливо мыслится*, в суждениях: *это A есть a* и *то A есть b*. Здесь происходит умышленное различие *в представляемом*, причем, однако, представливание совсем не распадается на два отдельных акта, но психический механизм всегда еще держит вместе допускаемое раздельно.

190. Множество таких суждений, как *A* есть *a*, *A* есть *b*, *A* есть *c*, *A* есть *d* и т. д., причем принимается не одно и то же *A*, но несколько с противно-противоположными *a, b, c, d..., сами собою выравниваются* (ordnen sich) *в ряд; потому что a, b, c, d... сливаются в различных степенях, смотря по их большей или меньшей противоположности.* (Например, три суждения: один плод зелен, другой — желт, третий — желто-зелен, — сливаются между собою так, как этого требует порядок цветов: зеленый, желто-зеленый, желтый; потому что между желтым и зеленым задержка наисильнейшая, и, следовательно, слияние наименьшее). Отсюда возникает отношение между *рядом A* и *его видами (A*, которое есть *a; A*, которое есть *b*, и т.д.). Вместе с тем между этими видами, в силу их различий, *a, b, c, d* является множество *законов*

воспроизведения, и отсюда возникают неясно мыслимые формы рядов, как, например, *звуковая линия и цветная поверхность*. То, что происходит здесь с *a, b, c, d*... происходит и с α, β, γ, δ... если виды *A* различаются не по одному только, но по нескольким рядам признаков (см. логику; особенно § 48–50 Lehrb. z. Einl. in d. Philos.).

Примечание. Следовательно, рассматриваемое с педагогической точки зрения образование рядов чрезвычайно важно, потому что на них основывается как отчетливое мышление, так и всякого рода построение.

191. Чем более этим путем, сравнением сходного и отчасти различного, образуются и обособляются (aus einander setzen) ряды признаков, тем более становится возможным определять посредством их *содержание* соединений, или приближаться к определениям понятий; потому что каждая составная часть соединения (Complexion), т.е. каждый признак понятий, получает *свое место в одном из рядов признаков*. Старание найти это место выражается, между прочим, в таких вопросах: как выглядывает вещь? как она велика? зачем она нужна? насколько она приятна? Однако для того, чтобы всем признакам найти место в соответствующем ряду, требуется множество воспроизведений различных рядов, которое дается психическим механизмом не иначе, как в силу *господствующих масс представлений*. Какой это стоит работы, особенно при понятиях высшего вида, и как много нужно для этого отчасти положительных, отчасти отрицательных суждений, это уже показывают даже диалоги Платона. И насколько мало обыкновенно выполняется эта работа, показывает незначительность развития понятий у большинства людей.

192. Поэтому оказывается, что определение и разделение понятий, ясное и отчетливое мышление, есть задача, которую психический механизм решает не тем, что действительно расщепляет свои соединения (Complexionen), но тем, что позволяет сопоставлять составные части последних с образованными уже рядами признаков. Общие понятия также никогда в действительности не мыслятся при помощи одного только своего содержания, но вместе с отношением к своему объему, хотя и с умышленным различением от него.

193. Попытка же мыслить понятия только, или хотя бы преимущественно, при помощи их содержания, следовательно, при помощи совместного схватывания пунктов, выдающихся *не непосредственно из опыта,* но из образованных уже рядов признаков, производит замечательное изменение. Она порождает *философствование.* Оно делает понятия объектами мышления. Первыми понятиями, с которыми оно имело дело, были числа и геометрические фигуры. Позднее тот же самый метод распространился на все логические общие понятия. Если Платон, сделавший вывод из того, что начали пифагорейцы и Сократ, стоит во главе философов, — то тогда следующим шагом является философия языка, потому что понятия обнаруживаются как данное, связанное с находящимися в языке словами. Аристотель, также идя по следам пифагорейцев, отыскивал в зыке категории, т.е. самые общие главные понятия.

Действие этого троякое.

a) Громадное большинство образованных, до которых, по крайней мере отчасти, доходит философия, снова относит отделенные понятия обратно к вещам. Опыт становится упорядоченным, научно обработанным, и в науках устанавливаются спорные пункты, причем спрашивается, как надо правильно мыслить вещи при помощи понятий и обозначать при помощи слов.
b) Философы, напрягая самих себя и еще более других, доходят до того, что считают понятия объектами мышления, преувеличенно думая, что они пересаживают понятия в число реальных предметов; при этом та особенность чувственных вещей, в силу которой они содержат в себе метафизические проблемы, служит им ту службу, что понятия считаются реальными даже в более высшем смысле, чем сами предметы опыта. Этим характеризуется еще доныне действующее платоновское учение об идеях. Отсюда — затруднение Аристотеля, который застал наряду друг с другом чувственные предметы, математические фигуры вместе с числами, и идеи, и который, по-видимому, никогда не бывал вполне согласен сам с собою касательно их отношения.
c) Другой обман составляет свойство кантовской школы и заключается в том, что в категориях видят родовые понятия

рассудка как душевной способности; намеки на это встречаются уже у Платона, Декарта и Лейбница.

Благодаря этому затемняется сходство категорий с формами рядов, которое, однако, можно еще познать аналитически[2]. Категории внутренней апперцепции при этом забываются.

Возьмем главные категории: *вещь, свойство, отношение, отрицаемое.* В основании их лежит форма суждения и форма ряда. Понятие отрицаемого, отрицания вообще, есть самый ясный пример такого понятия, которое возникает в суждении из опыта, хотя и не имеет никакого предмета, данного в опыте.

ТРЕТЬЯ ГЛАВА
О нашем понимании вещи и самих себя

194. Совершенно само собою, и без малейшего признака чего-нибудь такого, что можно было бы назвать синтетической работой (63), наши представления связываются, поскольку в этом не встречают они препятствия со стороны задержки. Поэтому для ребенка в его самом раннем возрасте совсем не существует единичных представлений, но есть одно лишь цельное окружающее, которое, будучи *пространственным*, распадается на отдельные предметы (sich auseinandersetzen) только в последовательном представливании.

Первоначальный хаос представлений, постоянно приходя в новое состояние, вместе с тем, подвержен постоянно прогрессирующему разделению. Хотя и неправда, будто когда-нибудь разрываются однажды образованные связи (180) (скорее, их количество и прочность всегда увеличиваются), но, с одной стороны, вместе с ними возрастает и количество различений (по § 189), а, с другой, умножаются и *пространственные отделения* того, что сначала видели (или, вообще воспринимали) вместе. Дело в том, что вещи движутся и при помощи этого то главным образом и разрывается окружающее. Этим способом впервые возникает для человеческого представливания *множественность* вещей. Сначала стол кажется составляющим

[2] Psychologie II, § 124.

одно с полом, точно так же, как доска стола составляет одно с его ножками; но стол сдвигается с места, между тем как доска не отделяется от ножек. Что не удаляется друг от друга, то сохраняет в представливании первоначальное единство.

195. Подобно тому, как окружающее постепенно распадается на единичные вещи,—точно так же вещи распадаются, в свою очередь, на признаки (191). Если спросят: «*К какому же собственно подлежащему относятся признаки?*—то на это надо ответить,—*Подлежащее всегда есть цельное соединение* (Complexion) *этих же самых признаков, поскольку психический механизм представляешь их в одном нераздельном акте*». При этом не встречается совсем никакой трудности, *пока не будут собраны все суждения, при помощи которых одной и той же вещи приписываются все ее признаки.*

Но если однажды (чего у большинства людей никогда не случается) мышление достигло этой степени зрелости, то дело изменяется. Суждения совсем разрушают соединения, и *различают* их признаки *как многое;* при этом всегда все-таки предполагается *единое,* как подлежащее для многих сказуемых. Но это понятие утратило свое содержание; и здесь открывается метафизическая пропасть, вопрос о *субстанции* (ср. § 86), как о неизвестном нечто, предположение которого оказывается тем более необходимым, что оно должно быть *не только таким подлежащим, которое никогда не становится сказуемым* (между тем как в действительности суждения превращают свое подлежащее в чистое сказуемое), но и тем *пребывающим, которое во всех переменах остается равным самому себе* (между тем на деле соединение, имеющее значение вещи (в чувственном мире), обладает не только одновременными, но и последовательными признаками, и следовательно, ни в каком случае не равняется самому себе).

196. Противоречия в понятии вещи с несколькими признаками и в понятии изменения—известны[3] (Lehrb. zur Einleit in d.

[3] Мы обыкновенно приписываем отдельным вещам различные свойства, причем одна вещь, по нашему представлению, является обладательницею многих свойств. Но каким образом одна и та же вещь может иметь различные свойства? Каким образом *единое* может быть в то же время и *многим?* Если мы говорим, что вещь «обладает» свойствами, то от этого дело выхо-

Philos §101–113, §122–135 der 4 Ausg.). Здесь мы постараемся только выяснить, каким образом происходит, что обыкновенный рассудок не замечает этих противоречий. Простое разрешение этого следующее: то единство, которого не хватает метафизику в начале его исследования, и ради которого он нуждается в форме опыта, между тем как материя *того же самого* опыта (множественность одновременных и противоположность последовательных признаков) не допускает ему ее,—это единство овладевает психическим механизмом с самого начала и совершенно само собою. Для того, чтобы представить чувственную вещь, мы ничуть не употребляем стольких же представлений, сколько существует и чувственных признаков, но единство акта представливания, которое и составляет природу соединения, совсем не допускает для обыкновенного рассудка какого бы то ни было вопроса о единстве в представляемом. Людям всегда было и будет трудным хотя бы только понять этот вопрос, даже после того, как суждения давно уже разложили соединения. Таким образом, психический механизм приводит в заблуждение даже многих философов.

Примечание. Было бы совершенно напрасным надеется, что в успехах наук метафизика могла бы когда-нибудь найти более удобный выход, чем при помощи противоречий в форме опыта. Единство самой души есть глубокое основание, по которому в нашем представливании явля-

дить не лучше: ведь *обладание свойствами* само есть нечто столь же множественное и различное, как и те свойства, которыми обладают. Следовательно, понятие вещи с ее многими свойствам (или признаками) заключает в себе противоречие. Мы не избегнем этого противоречия даже в том случае, если будем представлять единую вещь, обладающею многими признаками не одновременно, а последовательно, т.е. если будем допускать *изменение* вещи. Это понятие, под какими бы формами оно ни мыслилось (под формой ли механизма, самоопределения или абсолютного бывания), полно противоречий. Чтобы избегнуть их, необходимо признать одно: на самом деле нет ни единых вещей со многими признаками, ни каких бы то ни было изменений в существующем; все это – одна только видимость; истинно существующее должно мыслиться как совокупность совершенно простых и неизменяемых сущностей, причем каждой сущности принадлежит только одно простое качество. — *Прим. перев.*

ется то единство, которого мы потом не находим в представляемом. В этом и в строгой определяемости тех законов воспроизведения, которые образуются по § 168, заключается и ответ на вопрос: *каким образом могут быть даны формы опыта?*[4] (Lehrb. zur Einl. in d. Philos. § 22–29 и § 98–102; § 119–123 d. 4 Ausg.).

197. Чтобы иметь возможность приблизиться к трудному учению о самосознании, мы должны прежде всего припомнить некоторые из важнейших различий в человеческом понимании вещей.

Движущиеся предметы занимают зрителя несравненно больше, чем покоящиеся, *потому что наблюдение движущегося есть беспрерывная смена возбуждаемого и удовлетворяемого желания*. Если движущееся находится на каком-нибудь месте, то его представление сливается с представлениями окружающего. Если оно покидает это место, то вместо него воспринимается что-нибудь из того заднего плана, перед которым оно проходило. Это восприятие задерживает то представление движущегося; но со временем последнее вызывается представлениями окружающего, которое все-таки является точно таким же, как и в начале. И это выступание (прежнего представления) большею частью бывает гораздо сильнее задержки, потому что оно происходит из гораздо большей суммы представлений, чем задержка, которая возникает от взгляда на малую часть заднего плана. Следовательно, представление движущегося находится в состоянии желания (36). Но это желание удовлетворяется, потому что движущееся ускользает не из поля зрения (или круга восприятия), но только иногда из среднего пункта зрительного поля, и полное удовлетворение достигается едва заметным вращением глаза. Таким образом, восприятие (Auffassung) движущегося всегда продолжается.

Что движущееся не только более занимает, но и *глубже отпечатлевается*, чем покоящееся, — это основывается на множестве небольших помощей, остающихся от каждого окружающего, в котором оно оказалось.

198. Так как живое, особенно ощущающее, наблюдается в несравненно больших и разнообразнейших движениях, чем мерт-

[4] См. прим. перев. к § 63 (в конце).

вое, то уже из этого можно понять, почему даже в самые ранние периоды существования не только человек, но и животное, гораздо менее обращает внимание на мертвое, чем на живое. Однако при этом надо заметить, что первоначально вещи считались не мертвыми, но ощущающими, потому что при взгляде на тело, получившее толчок или удар, припоминается собственное чувство при подобном страдании собственного тела. Отсутствие этого служит признаком тупоумия. Чем живее человек, тем более жизни предполагает он повсюду при ближайшем испытании.

Примечание. Насильно порожденным и столь же насильно удержанным заблуждением идеализма было противоположение *Я* тому, что есть не *Я*,—как будто вещи с самого начала были исполнены отрицанием *Я*. При таком способе никогда бы не возникли *Ты* и *Он*, никогда бы не была познана никакая другая личность, кроме своей собственной. Лучше сказать: то, что ощущалось внутри, будет, где это возможно, переноситься во вне. Поэтому вместе с *Я* образуется *Ты;* и почти одновременно с тем и другим—*Мы,* что забывает и должен забывать идеализм, не желающий пробудиться от своих грез. Ведь представление *Мы*, очевидно, зависит от обстоятельств; оно порождает то в больших, то в меньших кругах, хотя и таким образом, что, вместе с этим, принимает в себя *Я*. При аналитическом рассмотрении этот предмет гораздо более очевиден, чем таинственное *Я*. Подобно тому, как Платон сначала рассматривал государство как сочинение, написанное большими буквами и разбираемое даже плохими глазами, чтобы удобнее понять мелкий шрифт,—точно так же и для того, чтобы получить полезную подготовку для трудной проблемы, должно исследовать *Мы* раньше, чем *Я*.

199. Откуда же представление *о представлении* и *о представляющих вещах*? Прежде всего, этот вопрос должно понимать довольно просто. *Каким образом возможно,* что представливание соединяется с пространственно протяженным и его остальными признаками, и даже составляет (sei) с ним одну вещь,—над этим едва задумывается даже образованный человек, не говоря уже о невежественных людях. Но *что* существуют вещи, в которых живут представления,—это знает даже животное. Этому оно научается, видя, что известные вещи применяются к другим, даже не соприкасаясь с ними.

Обыденный рассудок склонен верить, что иголка знает о магните. Таким же точно способом каждый убеждается, что *A* содержит в себе качество от *B*, если первое оказывается строго определенным при помощи второго. Качество от *B*, взятое помимо его реальности, есть образ *B*, или, другими словами, его представление. Если находят, что *A* определяется качествами (движениями и т. д.) *B*, *C*, *D* и так далее, в целом окружающем, то ради этого *A* обладает сказуемым чего-то представляющего; и отсюда под ближайшими определениями возникает (wird) сказуемое, что *A видит, слышит, обоняет и проч.*

Что же касается категории внутренней апперцепции,—того объекта, который, вступая в окружающее, перерывает понимаемое вместе с восприятием этого окружающего течение мыслей, и обращаясь далее, при частом повторении, к своему предшествующему, образует свернутую (involvirte) временную линию чувств,—то рассуждать о всем этом было бы, пожалуй, слишком трудным для цели настоящего учебника. Достаточно будет заметить, что устранить путаницу идеализма должно при помощи различения чистого субъекта, как временн*ой* сущности, от *Я*, хотя последнее необходимо связано с первым, потому что будучи мыслимо отдельным, оно приводит к нелепостям.

Постепенное проникновение ощущений во все нервы (например, если ребенок смакует ароматический сладкий плод, или взрослый человек опоражнивает рюмочку), равно как и проникновение услышанного слова или увиденного события во все массы представлений,—этот внутренний отзвук,—вызывает в сознании не *Я* (Ichheit), но субъекта. Иначе обстоит дело, если умышленно предаются ощущению, где удовольствие (Genuss) наступает после того и по мере того, как его *искали.*

200. В большинстве случаев указанные *A* и *B*, представляющее и представляемое, суть очевидно две различные вещи (zwei Verscheidene), которые пространственно противостоять друг другу. Но само собою разумеется, что, если обе они какимнибудь образом являются одним и тем же, то должно возникнуть представление *знания о себе самом.*

При этом не спрашивают, как возможно считать одним и тем же две противоположности,—представляющее и представляемое. Эта трудная *метафизическая* проблема, *в психологическом*

смысле, также легка, как и вышеупомянутая—каким образом восприятия *нескольких* признаков *вместе* образуют представление *единой* вещи, или приведенная еще раньше,—каким образом конечные пространственные величины могут являться бесконечно делимыми? В душе все множество представляемого сливается в одном представливании, если только этому не препятствуют задержки; но может ли представляемое оставаться, когда сюда приходят разлагающие суждения (191) и вызывают метафизическое мышление? Каким образом должно первоначально уживаться в душе малейшее предчувствие этого?

Каждый осматривает и осязает массы своих собственных членов. Посторонний наблюдатель тогда обыкновенно выражается так: он сам себя осматривает, он сам себя осязает. Тожество этого «сам», очевидно, совсем не истинно, потому что глаз и осязающая рука отличаются от той руки, которую осматривают и осязают. Однако тожество в первоначальном психологическом смысле является наличным; потому что все тело имеет значение единого, так как все его частные представления полнейшим образом (innigst) слиты. Впрочем, самоосматривание, или самоосязание, есть только особый случай самопознания.

201. Однако все это—только еще подготовка как объяснению самосознания. В только что изложенном заключается лишь начало представления *какого-то Я*; от него отличается представление *меня,* т.е. *моего Я.* Поэтому первое все-таки служит основанием второго, как показывает опыт, потому что ребенок сначала говорит о себе в третьем лице.

Напротив, первое лицо, как первое, есть начальный пункт ряда и должно объясняться по виду рядовой формы (29 и 168–177).

Человек, коль скоро его понимание пространства (räumlichen Auffassungen) некоторым образом созрело, находит себя подвижным центром вещей, из которого вырастают не только расстояния (Entfernungen), но и трудности достичь желаемого, и к которому постепенно подвигается достигаемое, по мере того, как оно удовлетворяет желания. Таким образом, *эгоизм*—*не основание* желаний, но *способ представления, который к ним применяется.* Разбивается же эгоизм уже до некоторой степени тем, если человек принимает (fasst) другой центр вещей. Тогда он

чувствует *себя* неминуемо к нему приведенным, как в чувственном — к главному городу страны, в духовном — к Божеству.

Примечание. Огромную нравственную и вообще практическую важность имеет представление *Мы*, которое основывается на предположении общего (gemeinschaftlicher) ощущения и понимания (Auffassung). Оно является естественным противовесом эгоизму в собственном смысле, и оно совершенно естественно, потому что ни один человек собственно не знает, чем бы он был совершенно один. В области представления *Мы*, в то время как оно разрешается в многократное *Я*, порождаются законность и стремление к чести. Представлению же *Мы* противополагаются представления *Вы* и *Они*, со всем злом корпорационного духа. Особенно удивительно, что *самое Мы* является то тем, что другим обществом; именно люди бывают *в одном* пункте друзьями, а *в другом* — врагами. Здесь на начальство жалуется подчиненный, там вообще жалуются на начальство.

202. Соединение, образующее собственную самость (Selbst) каждого, в течение жизни беспрестанно получает прибавки, которые тотчас же после своего появления самым тесным образом (aufs innigste) сливаются с ним. (Если бы этого не происходило, то пропало бы единство личности, что действительно бывает во многих случаях безумия, в то время как из известной, особо действующей массы представлений порождается новое *Я* отчего — если массы выступают, в сознании чередуясь вследствие смены в организме — возникает и смена личности).

Прибавки же являются сравнительно гораздо менее новыми восприятиями (Auffassungen) собственного тела, — для чего слишком незначительна восприимчивость (45), — чем внутренними восприятиями (Wahrnehmungen — см. § 40) представлений, желаний и чувств. Поэтому представление *Я* всегда более склоняется к понятию духа, который вполне отделяется, когда *Я* мыслится невредимо остающимся при повреждениях тела, во время изменения периодов жизни, и даже по смерти.

У каждого человека *Я* порождается многократно в различных массах представлений; и хотя отсюда у душевно здорового не возникает *никакого множественного Я*, однако эта множественность имеет все-таки некоторое значение для образования характера вообще и добронравия в особенности. Тот мальчик,

который бывает дома одним, в школе другим, среди своих товарищей по играм третьим, находится в опасности. Человек, держащий различный тон с высшими, равными и низшими, в нравственном отношении стоит не так прочно, как тот, кто постоянно держит себя равно. Впрочем, между разными людьми существует неизбежное неравенство, так что один чувствует *себя* более в удовольствии, другой — в страдании, третий — более в деятельности, — внутренней или внешней. Первая часто бывает образуема второй. Более всего расходятся здесь между собою мистики и проповедники свободы; первые думают, что следует убивать собственную волю и отказываться от собственного *Я;* вторые проповедуют абсолютную самостоятельность *Я*. Но весьма странным является самообольщение тех, которые в самой мистике желают все-таки утверждать свою личную свободу, чтобы соединить все, о чем идет хорошая молва. Таким людям бесполезно говорить о правильной середине; они с самого начала потеряли дорогу и должны вернуться назад, чтобы снова найти ее.

203. К правильному познанию самих себя мы приходим через понятие души, а не непосредственно через только что выясненное *Я*. Именно последнее должно преобразоваться в первое; потому что *Я* в обычном смысле содержит в себе чисто случайные признаки, что обнаруживается посредством разлагающих суждений (ответов на вопрос: кто я?), точно так же как представления чувственных вещей разлагаются суждениями (195) на чистые сказуемые, подлежащее которых долгое время слепо предполагается и под конец не находится. Отделяя от *Я* все индивидуальное, суждения не оставляют от него ничего, кроме *понятия множества объекта и субъекта,* — понятия противоречивого, преобразование которого в понятие души является делом общей метафизики, которая точно так же и понятия субстанций, сил (196), пространственных и временных вещей (177) перерабатывает в учение о простых сущностях, их нарушениях и самосохранениях.

204. Теперь впервые возможно объяснить, что называется *интуицией* (Anschautn), –выражение, которым много раз святотатственно злоупотребляли.

Иметь интуицию — значит принимать данный объект как таковой и никакой другой.

Объект должен противополагаться субъекту и другим объектам. Таким образом, в первый раз его возможно найти после того, как *Я*, как первое лицо, пространственным образом отмечается как центр вещей. Обыкновенно объект становится соединением признаков, по виду чувственной вещи, а эта последняя прежде всего должна быть выделена из целого окружающего (194), чтобы восприятие (Auffassung) могло ограничить объект как таковой и никакой другой. При этом объект является, так сказать, на заднем плане прежних представлений, которых он заразом воспроизводит и задерживает. Благодаря этому, он сам имеет определенный очерк как в пространственном, так и во всех других отношениях. Поэтому-то каждая интуиция (далеко не равняющаяся одному только ощущению) имеет стремление (Tendenz) сейчас же обнаружиться во множестве суждений (как в § 182), которые, однако, в большинстве случаев взаимно подавляются, отчасти вследствие задержки под их сказуемыми, отчасти потому, что все они не могут сейчас же найти слов, часто же и потому, что восприятие (Auffassung) движется от одного предмета к другому.

Поэтому интуиция есть очень запутанный процесс, который должен быть подготовлен множеством более ранних *продукций* (не какими-нибудь данными в духе формами) и который тогда с психологическою необходимостью следует так, как может, все равно — представляется ли им реальный предмет, или же обманчивый образ. Испытание этого есть дело мышления, и его решения не может предвосхитить никакая интуиция, как бы там ее ни называли.

Наконец, пассивность интуирования (которая выражается словом «воспринимать» (auffassen), именно воспринимать данное) есть не непосредственно страдательное состояние души, которою интуиция, скорее, продуцируется, хотя и без всякого сознания деятельности: но страдательно относятся такие представления, на которых, как на заднем плане, восприятие намечает свои очерки, или, говоря проще, которые, в силу того однородного, что является у них общим с восприятием, репродуцируются им, а, в силу неоднородного, задерживаются.

Это отношение в интуировании, в силу которого *прежние* представления *страдают* от нового восприятия, может, одна-

ко, легко и быстро превратиться в противоположное, если только продолжительное следование интуиций не удерживает духа в его пассивном положении. Что тогда происходит это уже было указано (в § 39). Тогда интуиция оканчивается, и вместо нее начинается припоминание, фантазирование и мышление.

ЧЕТВЕРТАЯ ГЛАВА
О необузданной игре психического механизма

205. Ради краткости, которой должен придерживаться этот учебник, мы свяжем с важною в практическом отношении противоположностью между самообузданием и недостатком его многое такое, что в подробном изложении следовало бы рассмотреть более раздельно.

Независимо от внутреннего обуздания, духовная возбуждаемость (Regsamkeit) может иметь свое начало или в самих представлениях, или в организме, или во внешних впечатлениях.

206. Будучи предоставлено самому себе, небольшое число представлений очень скоро приблизилось бы к своему статическому пункту, и эти представления сохраняли бы только еще очень незначительное движение к нему, вследствие чего его никогда нельзя было бы достигнуть (17).

Однако это значительно изменяется при крайне большом числе и весьма запутанных связях представлений, которые приобретаются человеком с течением времени.

207. Если ряд представлений протекает именно теперь, то в каждое мгновение изменяется та задержка, которую терпят представления, совершенно или почти вытесняемые из сознания. Одни могут приводиться в движение сами собою, так как они менее задержаны; другие воспроизводятся теми членами протекающего ряда, с которыми они однородны. Но воспроизводимые сами могут иметь свои ряды, которые также начинают протекать, перепутываясь друг с другом и с тем первым; возникают то задержки, то слияния и соединения. При помощи же этих новых связей образуются новые целостные силы (Totalkräfte — 23)

и благодаря этому передвигаются статические пункты, следовательно, являются новые законы движения.

При этом может замедляться разнообразная смена душевных состояний (33–38). Она постепенно втягивает организм в игру, и от этого вмешательства (которого здесь мы не будем рассматривать подробнее) дело становится еще более запутанным.

С этим *фантазированием* (потому что это есть оно, более или менее живое) очень часто связываются поступки во внешнем мире, и громкое высказывание мыслей есть только вид этого. У детей, которые еще не научились сдерживаться, подобные обнаружения того, что происходит внутри, обычны. Потом к этому здесь присоединяется восприятие продукта обнаружения и воздействует на течение психологического явления.

208. Будучи до известной степени быстрым, течение человеческих восприятий не дает времени приносимым с собою представлениям стать в равновесие друг с другом; предыдущие сталкиваются последующими на механический порог, не вступая в те связи, к которым они были способны; а из механического порога очень скоро становится статическим, если еще дольше продолжается прилив новых представлений. Вследствие этих поспешных задержек скопляется множество не переваренного материала, который впервые постепенно перерабатывается, когда его снова вызывают в сознание последующие воспроизведения.

209. Позднейшая переработка ранее собранного материала тем важнее, что прежние представления обыкновенно бывают более напряженными по причине ослабевающей впечатлительности (Empfänglichkeit). Однако эта переработка чем позднее, тем становится труднее, потому что, вследствие постоянного прилива новых восприятий, прогрессивно изменяется душевное расположение, вместе с соответствующим телесным расположением, так что прежние представления, со своими, ранее образованными, связями, всегда меньше к нему подходят, и, следовательно, их воспроизведение встречает больше препятствий. В этом заключается основание, почему все больше и больше забывается то, чего долго не вспоминают при помощи повторения. Строго же говоря, душа ничего не теряет.

210. Целесообразность переработки определяется целесообразностью воспроизведения; потому что только те представления, которые воспроизводятся вместе (и никакие другие), вступают, благодаря этому, в новую и более тесную связь.

Примечание. В связи с этим стоят некоторые из главных понятий педагогики. Прежде всего — различение *аналитического и синтетического обучения.* Первое происходит при помощи целесообразного воспроизведения; второе заботится о том, чтобы с самого начала поставить новые представления в целесообразную связь. Далее, сюда относится общее требование, что *углубление* и *осмысливание,* подобно духовному дыханию, должны постоянно сменяться друг другом. Углубление происходит в то время, как некоторые представления друг за другом выступают в сознании с надлежащею напряженностью и ясностью (по возможности, свободные от задержек). Осмысливание есть собранность и связь этих представлений. И то, и другое имеет место как при аналитическом, так и при синтетическом обучении. Чем полнее и тщательнее совершаются эти операции, тем лучше идет обучение.

(Срав. Allgemeine Pädagogik автора, в начале и в конце второй книги.)

211. В то время как, по указанным выше причинам, представления, постоянно стремясь к равновесию, именно вследствие этого, переходят из одного движения в другое, — они все прочнее и многообразнее переплетаются между собою, так что всякое возбуждение одного из них распространяется и на остальные, *и этим даже определяется их обратное действие.* Другими словами: фантазирование все более и более переходит в *мышление,* и человек становится все более *рассудительным;* потому что рассудок имеет свое местопребывание в этой общей связи представлений между собою, а не в понятиях и суждениях, отдельно взятых (188). Однако с этим связано постепенное развитие понятий и суждений, коль скоро при этом являются вышеупомянутые обстоятельства (179–192).

212. Так как никакой человек не живет в одиночку, или так как, лучше сказать, человечность обнаруживается (vorhanden ist) в обществе, то здесь прилично будет заметить, что *разговор* является обычным побуждением к фантазированию, а *нравы и общие*

мнения — обычными опорными пунктами, в которых представления так сплетаются и перекрещиваются, что отсюда получает определение каждое из их движений: или, как можно еще сказать, *общий рассудок* опирается на общее мнение, которое, впрочем, может быть неосновательным и неистинным, следовательно, весьма противным рассудку в высшем смысле этого слова.

213. От фантазирования и мышления человека зависят его *интуиция* (Anschauen) и *внимание* (Merken), вообще — его *интерес*. Каждый человек имеет свой собственный мир, даже при равенстве окружающего.

Внимание (Aufmerksamkeit) бывает отчасти *непроизвольным* и пассивным, отчасти *произвольным* и активным. О последнем здесь еще нет речи, потому что оно находится в связи с самообладанием. Первое имеет свое основание отчасти *в мимолетном расположении духа во время деятельности внимания* (während des Merkens), отчасти же определяется прежними представлениями, которые воспроизводятся тем, на что обращено внимание.

a) При состоянии духа во время деятельности внимания имеют значение четыре обстоятельства: напряженность впечатления, свежесть впечатлительности (Empfänglichkeit), степень противоположности к представлениям, уже находящимся в сознании, и степень более или менее деятельного перед этим настроением (Gemüths)[5].
b) Что касается содействия прежде воспроизведенных представлений, то они могут не благоприятствовать непроизвольному вниманию как вследствие излишка, так и вследствие недостатка, потому что в обоих случаях для вновь воспринятого оказывается невозможным определиться по расположению духа. Именно, если новое совсем не находит или находит слишком мало старого, с которым оно могло бы вступить в связь, то само по себе оно бывает большею частью слишком слабым, чтобы не быть задавленным другими представлениями, которые более собраны и связаны. Если же однородного старого вступает слишком много, то ослабевает впечатлительность для нового. Напротив, деятельности внимания (das

[5] Psychologie I, § 95.

Merken) благоприятствуют главным образом два обстоятельства: во-первых, если она находится в контрасте со старым, причем воспроизведение достаточно сильно для связывания, хотя и не повреждает впечатлительности излишком; во-вторых, если новым ускоряется развитие прежних представлений, к чему они уже и без того стремились. В этом случае оно устанавливает новые связи, удовлетворяя вместе с тем желание или вызывая все-таки приятное чувство. Это происходит в особенности при заранее возбужденном *ожидании*.

Примечание. Внимание и ожидание, будучи оба ступенями интереса, равным образом относятся к основным понятиям общей педагогики (2 глава 2-й части вышеупомянутой книги автора об этом предмете должна быть объясняема выставляемыми здесь положениями).

214. Из тех возбуждений психического механизма, которые имеют свое начало в организме, здесь можно оставить в стороне такие, которые, очевидно, представляют из себя, скорее, физиологические, чем психологические феномены; сюда относятся телесные потребности.

В общем же весьма ясно, что всякое телесное чувство бывает в состоянии вызвать в сознание соединенные с ним ряды представлений и что эти ряды развиваются тем вернее, что со всеми *другими* представлениями связываются *другие* (хотя бы и очень слабые) телесные чувства, которым соответствуют другие телесные состояния, а эти последние именно теперь и не могут быть вызваны. На основании этого, скорее, должно ожидать большей, чем меньшей зависимости духа от тела, сравнительно с той, которую обнаруживает опыт.

215. *Изменениям* расположений духа, равно как протеканиям и скрещиваниям (Ineinnandergreifen) рядов представлений, также должны соответствовать изменения в телесных состояниях. При этом *такт* (Zeitmass) и *скорость* душевного изменения уже могут встречать или благоприятное, или неблагоприятное для себя расположение тела, что достаточно объясняет сменяющееся удовольствие и наклонность к тому или другому занятию, если, кроме того, не имеют еще влияния чисто психологические основания.

Примечание. Необузданной или трудно обуздываемой бывает преимущественно та игра психического механизма, которая возникает в то время, когда скорость в изменении телесных состояний необычным образом возрастает и ускоряет этим соответствующее течение представлений. Подобное происходит при выздоравливании, во время половой зрелости, во многих болезненных состояниях и т. д. Тогда фантазия избегает рассудка,—другими словами: быстрота развивающихся представлений увеличивает силу, с которою они вытесняют из сознания те представления, которые могли бы им противостать.

216. Предшествующее получает гораздо большую практическую важность, если за множественной и изменчивой окраской *Я* (о чем была речь в § 202) стараются правильно рассмотреть *пребывающую индивидуальность* человека, которая особенно бросается в глаза практику-воспитателю, но которую очень трудно отличить от вышеупомянутой (изменчивой окраски). Сюда относится следующее:

a) телесная аффектация (106), проходящая от одной системы к другой, *должна была бы*, при совершенном здоровье (по крайней мере зрелого мужского тела), или совсем не происходит, или же быть в высшей степени ограниченной; так что не было бы никакого влияния душевной деятельности, например, на пищеварение и кровообращение, (а, следовательно, и наоборот); тогда как на деле неустрашимость воина посреди опасностей не без основания называется *хладнокровием*;

b) напротив, в каждом человеческом организме заключается предрасположенная система возможных аффектов; и эта система предрасположена таким образом, что старательное воспитание, скорее, отсрочивает обнаружение этих аффектов, чем устраняет и обходит их вредные последствия. Поэтому оно никого не может совершенно уберечь от опытов (Erfahrungen), с которыми он встречается, так как он сам привлекает их к себе;

c) насколько различное физиологическое давление (50) возникает из органов и систем тела, предоставим объяснять физиологам; а *что* может изменить это давление в душевной деятельности, об этом должно судить при помощи познания

психического механизма и его разнообразных возможных задержек. Наиболее легкое из этого следующее:

α) вместо непосредственного воспроизведения (26), под влиянием вышеупомянутого давления, ближе всего возникает *затемнение*, потому что новые восприятия не столько образуют свободное пространство прежним однородным представлением, сколько, противодействуя, ослабляют уже данные налицо представления, которые были поставлены в равновесие давлением; так что действие давления возрастает, и прежние представления, которые должны были принять и усвоить себе новое, выступают едва заметно. Отсюда очень часто является немое изумление там, где ожидался живой интерес;

β) это же самое давление еще гораздо легче вредит сведению (Wölbung), а следовательно, и заострению (Zuspitzung), отчего представления выступают не резко, но плоско (nackt). Подобное бывает у людей, которые ни о чем не догадываются, ничего не понимают вполне и не обладают никаким тонким чувством, хотя они, может быть, механически и усердно учатся;

γ) на многих давление не действует постоянно; оно происходит только как реакция вследствие напряжения, исходящего из душевной деятельности. Такие головы пылки и легкомысленны, но без глубины и связности, потому что их мысли в каждое мгновение разрознены; они могут образовать только короткие ряды. Они не могут быть одни, так как им не удается прослеживать мыслей;

δ) если постоянное давление действует на свободно восходящие представления (32), то оно приводит их движение в беспорядок, вступая в борьбу с самыми напряженными из них (так как они должны были восходить выше всех), благодаря чему слабейшие получают свободу являться в сознание, чередуясь с теми. При таких обстоятельствах деятельные и энергичные головы обнаруживаются в неровных, отрывочных действиях; они, быть может, и блещут, но их образование заключает в себе пробелы и скачки, если против этого не было проделано очень старательной работы;

ε) ритм душевных движений, вообще, является весьма различным, отчего одни лучше успевают в том, что нужно сделать быстро, а другие — в том, что нужно сделать медленно.

Этими намеками весьма сложных изысканий здесь и можно ограничиться.

217. От внешних впечатлений окружающего зависят различные массы представлений (Vorstellungsmassen). Каждое новое окружающее, каждое новое положение в жизни приносит свою собственную массу, отделенную от остальных, если не совсем, то в большей части. Между этими массами далеко не всегда возникает правильное отношение, нужное для самосохранения. Здесь преподаванию и всему умышленному образованию предстоит великая задача. Однако мы ближе всего будем обращать внимание не на внутреннее взаимодействие масс представлений между собою, а на внешнее отношение человека к окружающему.

218. Внешний мир, поскольку он способствует возбуждению душевной жизни, мы рассматриваем здесь как сферу *действования* (Handelns) и как местопребывание препятствий этому, после того как выше было уже рассмотрено раздражение, вызываемое новыми восприятиями. Теперь прежде всего должно точнее, чем прежде (52), развить связь между *представливанием*, *действованием* (Handelns), *желанием* и *хотением* (слова нарочно стоят в этом порядке).

Движение массы членов тела, и чувства этого, суть находящиеся в связи состояния тела и души. Если с чувством соединено еще какое-нибудь представление, — движимого ли члена или же только внешнего предмета, — то в случае отсутствия задержки каждое возбуждение этого представления непосредственно воспроизводит указанное чувство и относящееся к нему движение. Для последнего, следовательно, даже не требуется, чтобы представление находилось в состоянии желания, но оно сразу же сопровождается действованием. (Так бывает у животных и детей; только взрослый научается сдерживаться при помощи воздействия других масс.) Дальнейшее исследование должно возвратиться к учению о рядах представлений.

219. Если только что упомянутое представление, непосредственно сопровождаемое действованием, есть *d* в ряду *a, b, c, d*... и если действование во внешнем мире не встречает никакого препятствия, то он бывает незамеченным, и ряд протекает в сознании дальше (*e, f* и т.д.), как будто не произошло никаких действий (Handeln). Так бывает при движениях глазного яблока и большей части органов речи, между тем как движение рук и ног, вследствие тяжести и инертности этих членов, некоторым образом относятся уже к следующему случаю.

Если поступок встречает препятствие во внешнем мире, то это последнее задерживает относящееся к поступку чувство, а посредством этого—и представление *d*. А так как *d* слито с остатком от *c*, меньшим остатком от *b* и еще меньше от *a*, и так как, далее, по величине этих остатков различается и свойственная каждому из них скорость его действия (Wirkens), то в то время как замедляется протекание ряда, меньшие остатки сейчас же получают время содействовать в качестве помощи для *d* и усиливаться с помощью друг друга. Если бы не было никаких препятствий, то *c* быстрее всего действовало бы на *d* и меньшие остатки не имели бы никакого влияния, потому что то, что могут сделать они, могло бы быть уже сделано без них. Если препятствие поддается на содействие от *b*, то *a* не достигает до оказывания помощи; если же оно еще не поддается, то каждый член, сколько может их принадлежать к ряду, постепенно будет давать свой взнос в общую деятельность. До тех пор, пока это продолжается, все члены ряда до *d* находятся в состоянии желания; а в то мгновение, когда напряжена вся сила всех объединенных помощей, желание переходит в неприятное чувство, если препятствие все-таки остается непобежденным (36).

Все это очень легко познать и в опыте. Мимолетный поступок обыденной жизни, как, например, раскрытие двери, проходит для нас почти незамеченным и не нарушая течения наших мыслей. Если же встречается какое-нибудь затруднение, то мы постепенно все напрягаем силу, все сильнее желаем, чтобы дверь отворилась, пока этого действительно не произойдет; если же усилие напрасно, то желание уступает место неприятному чувству, которое продолжается, по крайней мере, до тех пор, пока не явится новый ряд мыслей, лежащий вне круга этой попытки.

220. Место препятствия часто заступает простой недостаток в обычном окружающем. Если ряду представлений *a, b, c, d, e* соответствует ряд интуиций *a, b, c, e*, котором отсутствует *d*, то последнего будет *недоставать*, потому что прочие представления не бывают при этом в состоянии восстановить степень незадержанной ясности, в которой было слито с ними *d*. К этому случаю можно было бы отнести и то, что связные состояния действительной интуиции выступают не только в душе, но и в чувственном органе. Недоставание становится *тоскою,* если ряд *a, b, c*... достаточно напряжен и дух углублен в него.

221. Если теперь на место одного ряда поставить сеть многих рядов, которые могут простираться даже через весь круг мыслей человека, то всюду проникающая тоска по недостающем предмете наполнит все настроение. Это служит основанием любви, которой необходим ее предмет и которая не терпит никакого возможного предчувствия пространственного или духовного разлучения. Известно, что она ближе определяется своими разнообразными побуждениями, и что она принимает в себя много примесей, отчасти чувственных чувствований; наипростейшим образом она обнаруживается там, где возникает из одной только *привычки* (ср. Allg. practische Philosophie автора, 2 книга, 7 глава).

222. *Что* и *как* человек любит, — от рассеянной влюбленности до любви как пожирающей страсти, это зависит от того, что является существенным в его *характере*. При этом, однако, принимаются во внимание многие формальные определения, которые должны быть связаны с понятием воли. (С этим находятся в связи четыре первых главы третьей книги Allg. Pädagogik.)

223. *Воля есть желание с предположением достижения желаемого.* Это предположение связывается с желанием, коль скоро в подобных случаях действование (219) было успешным. Потому что тогда с началом однородного действования сейчас же ассоциируется представление продолжения, которое будет закончено удовлетворением желания. При этом возникает *взгляд* на *будущее,* который все более расширяется по мере того, как человек научается приспособлять *средство* к цели. Допустим, что ряд

α, β, γ, δ образовался в более раннем восприятии хода событий. Пусть теперь представление δ находится в состоянии желания. Хотя оно, как таковое, вопреки задержке, стремится вверх, тем не менее помощи, которую оно оказывает представлениям γ, β, α, могут действовать без задержки, если только эти последние не встречают никакой задержки в сознании. Следовательно, если γ, β, α воспроизводятся в надлежащей постепенности (как *b* и *a* в конце § 29), и если одно из этих представлений соединено с действованием (Handeln — § 218), то происходит такое действие (Handlung), при помощи которого, при благоприятных внешних обстоятельствах, действительно может возобновиться прежний ход событий, так что α, β, γ относятся к δ, как средство — к цели.

224. *Воля имеет свою фантазию и свою память, и она бывает тем решительнее, чем более обладает ими*; потому что воспроизведение, как только что упомянутое, может с помощью очень длинных, очень запутанных рядов простираться во многие стороны и вызывать поступок в каком-нибудь отдаленном члене, — и усилие в этом поступке легко объясняется, если принять, что вышеупомянутое δ (в § 223) есть одно и то же представление с *d* (в § 219), так что в совместном действовании *a, b, c, d* заключается напряженность хотения, которым α, β и т. д. побуждаются к поступку, служащему средством к достижению цели. Решительное же предположение, что цель будет достигнута, является тем надежнее и прочнее, чем более средство отвечает требованию, т.е. чем шире простираются кругом только что отмеченные воспроизведения.

225. Воля усиливается также благодаря знакомству с опасностями и отречениями. Хотя опасность, будучи познана, сама по себе не делается менее страшной, однако ее представление не производит столь сильной задержки, если оно слито с другими представлениями. И тогда предметом хотения становится не столько цель, сколько *попытка* достигнуть ее. Отречения же совершенно освобождают настроение от опасений и рассуждений, которые могли бы поколебать волю.

226. Если в нескольких пунктах круга мыслей существуют такие положения, в которых представления стремятся кверху, как жела-

ния, то они легко могут встречаться и вступать в борьбу между собою при тех воспроизведениях, с помощью которых происходит обдумывание средства и препятствия. Колебание в этой борьбе есть *практическое обдумывание*, которое кончается выбором.

Этот последний первоначально не является делом *практических правил*; лучше сказать, он впервые делает их возможными по мере того, как из часто повторявшихся выборов в подобных случаях постепенно возникает и, подобно общим понятиям (179–192), при помощи привходящих суждений, образуется *общее хотение*.

А в этом уже заключается переход к рассуждениям следующей главы.

Примечание. Отличаясь от общего хотения, подготовкой к следующей главе служит то обстоятельство, что чем более уже образованы в человеке массы представлений, тем согласнее они обыкновенно действуют вместе, если желание, как воля, переходит в поступок. Часто, напротив, в одной массе представлений все готово к хотению, но другие задерживают его. Таким образом, неудовлетворенность далеко предшествует возмущению.

227. Обстоятельства внешней жизни часто мешают человеку целиком узнать свое хотение, развить свой характер. Другой раз благоприятствующие обстоятельства бывают слишком широкими для небольшого круга его мыслей.

Первый случай встречается гораздо чаще.

ПЯТАЯ ГЛАВА
О самообуздании, в особенности о долге как психическом феномене

228. *Действительное* самообуздание отличают от такого, *которого человек сам от себя требует*, а это, в свою очередь, от того, *которого он должен требовать от себя.*

229. Почти не замечая и не зная еще трудностей дела, ребенок заключает о самом себе, распоряжаясь и располагая на будущее время тем поступком, который имеет значение средства к до-

стижению цели. Потом, когда будущее стало настоящим, оказывается, что и теперь еще существует хотение, что прежнее мгновение не могло решить за настоящее, и что еще вопрос, составляет ли теперешняя воля одно и то же с предшествующей,— о чем, может быть, едва лишь мыслят. Только постепенно, путем опыта, человек узнает, как легко может он сам себя изменять.

230. Опыты этого рода в большем виде поразительнее и вреднее, чем в малом. Гораздо прежде, нежели человек узнает психологическую потребность полагать самому себе правило и связывать себя им, существуют *законы* в гражданском обществе, и они являются прообразом всего того, что впоследствии мораль обыкновенно говорит о законах нравственности[6].

Чем грубее человек, тем огульнее (rücksichtloser) законы. Напротив, чем меньше опасности, что исключение сделается правилом, тем более само законодательство склоняется к тому, чтобы тоньше различить случаи; и чем больше доверия к честности и уму судьи, тем более позволяется ему рассуждать (Ermessen). Однако признаком хорошего закона остается то, что *он устанавливается прежде того факта, к которому применяется*; потому что в том, что законодатель *не мог* знать единичного, еще не происходившего случая, заключается все-таки ручательство невольного полного беспристрастия.

231. Из самосознания следует *совесть;* потому что, являясь зрелищем для самого себя, человек произносит и суждение о самом себе. Внутреннее же восприятие может возвыситься во вторую степень; тогда человек обсуждает свое искусство обсуждать самого себя.

Здесь возникает вопрос: пристрастен ли внутренний судья? И достаточно лишь короткого ряда внутренних восприятий, чтобы научиться узнавать опасность нечистого самосуда.

[6] Гражданский закон определяет не только обязанности, но и права. Вследствие этого придуманы также известные естественные, прирожденные права. Эти права, поскольку они должны быть отмечена как задатки человеческой души, относятся к психологическим натяжкам. Ср. Allg. prakt. Philos. 1 Buch, 6 Cap., в конце.

Поэтому необходимым предохранительным средством против такой пристрастности и для собственной внутренней жизни человека, как для гражданского общества, требуется существующий закон, который предшествовал бы обсуждаемым случаям. Строгость предписания и здесь постепенно становится мягче, и все более прилаживается к различным видам случаев, пока преувеличенная мягкость снова не приведет к обострению правила.

232. При этом о содержании самозаконодательства еще ничего не установлено. Потребности в этом идет на встречу общее хотение (226), а оно в высшей степени различно у индивидуумов, отчего сначала и практические правила индивидуальны. Установления того, чего лучше хочется, или что менее сносно, будучи связаны с эмпирическими правилами мудрости, дают большую часть первой морали, которая пытается, при помощи понятия истинного и продолжительного блаженства, управлять прихотями и укрощать страсти.

233. В практической философии показано, что долг основывается на *практических идеях.* Эти последние обладают вечной юностью, благодаря чему их постепенно отличают от ослабевающих желаний и вкусов как единственно неизменяемое, которое *может* соответствовать потребности закона для внутреннего человека (231); сверх того, они носят на себе печать *неизбежного рока,* потому что человек просто не может избежать того приговора, общую форму которого они обозначают. Поэтому в них находится необходимое содержание, которое *должно* наполнить форму общего самозаконодательства.

Примечание. Этим объясняется, какого рода самообуздания человек *должен сам от себя требовать* (228), хотя еще и без вопроса, сколь много *может* он из этого выполнить. Это последнее в общем неопределенно, и, сверх того, постоянно *неизвестно* индивидууму, потому что никто не способен психологически точно рассмотреть самого себя. Неудивительно, что столь простое представление долга кажется моралистам недостаточно выразительным для общего употребления, и что они изыскивают то привлекающие, то побуждающие прибавки, чтобы можно было убедительнее проповедовать,—и это во многих случаях заслужи-

вает одобрения, если только не хватают через край. Но должно удивляться, если некоторые философы призывают на помощь свои метафизические мнения, чтобы сделать необходимость долга еще более необходимой. Ведь *мнение* может здесь только приниматься во внимание, если только не захотят поставить долга в зависимость от метафизического *знания* связи всех людей. Этим путем можно было бы наконец вернуть в философскую мораль и вечность адских наказаний, мнение, наверное, оказывающее действие и, с надлежащим объяснением и ограничением, вероятное даже по психологическим основаниям, как будет видно из конца этой книги. Этика же (которая, конечно, не может быть слабой) должна заключать свою крепость в самой себе. И эта крепость основывается не на известных резких выражениях о безусловном долге и т. п., но только на ясности и отчетливости понятий отвратительного, в противоположность похвальному. Нельзя возражать против такого порицания, которое не допускает никаких уловок; если же кто-нибудь решается переносить такое порицание, то на него уже не действует более никакое нравоучение; он больной, которого должны привести к спасению, т.е. к раскаянию, *страдания*. Порицание делает свое дело, покрывая стыдом страсти. Отчетливое разграничение практических идей, которые образуют последнее собственное содержание и смысл всех моральных предписаний, является лучшим изощрением совести.

234. *Действительное* самообуздание и возможность, что человек исполнить то, чего он требует и должен требовать от себя, вообще основывается на совместном действовании нескольких масс представлений. При этом особенно обнаруживается *общее хотение,* если таковое уже образовано (226), и тогда оно всегда имеет свое местопребывание в какой-нибудь массе представлений, — громадная сила, которую можно узнать в каждой целесообразной деятельности. Здесь надо припомнить понятие *работы* (123). Каждый вид работы требует, чтобы твердо стояло хотение цели, в то время как те волевые акты, которые в надлежащем порядке выполняют одну часть работы за другою, протекают в сознании в ряду и вместе с рядом представлений (иногда с замедлением и напряжением, как в § 219). Планомерная же деятельность образованного человека слагается из многих и различных работ, которые сами образуют ряд высшего вида. Чем сложнее эта деятельность, тем очевиднее выясняется сила тех

господствующих масс представлений, в которых обитает хотение главной цели, над всеми остальными, подчиненными им в различной степени. Нет недостатка в фактах, которые гораздо сильнее, чем нужно, доказывают, что один предрассудок или одна страсть могут, так сказать, опустошить и разорить весь дух (Gemüth).

Должно остерегаться уже считать самообуздание, взятое само по себе, чем-нибудь нравственно-добрым. Если ему подходит эта слава, то она должна приличествовать его качеству, а не силе господствующих масс представлений.

Примечание. Для кого важно — насколько возможно овладеть самим собою, тот прежде всего пусть бережется ослепления ложными теориями, которые представляют ему его собственную свободу большей, чем она есть. Эти теории не могут сделать свободным; скорее, они повергают во все опасности ложного спокойствия (Sicherheit). Напротив, пусть каждый признается в своих слабых сторонах; пусть он старается укреплять их. Это происходить *не только* при помощи непосредственной бдительности, но при этом в действительной жизни принимается во внимание взаимодействие человека с его окружающим. Исходя первоначально из круга мыслей, хотите, в свою очередь, развивает его дальше при помощи выбора занятий и вспомогательных средств. *Библия и молитвенник* служат бесконечно-важными опорами самообуздания. Многим являются также на помощь Гораций и Цицерон. Против расслабления духа действуют диета, движение, ванны и минеральные воды. Для образованных классов много могут сделать искусства, в особенности театр. Хотя замечают, что великие поэты, при всей страсти к театру, все-таки не могли вложить своих поэтических причуд в условия театрального представления, однако можно только пожалеть о недостатке немецкой самостоятельности, которая, будучи сбита французской кропотливостью, предалась не только удивлению, но и подражанию Шекспиру. Но собственный недостаток театра заключается в расчетах на кошельки богатых и на любовь толпы к зрелищам. Запутаться в сетях денежной аристократии, — вот общая опасность, с которою встречается век при своих стремлениях к свободе. Взгляните на Англию и Америку.

235. Самообуздание всегда является строго закономерным психологическим фактом, и его власть имеет *конечную величину,* од-

нако так, что никогда нельзя определить, есть ли та сила самообуздания, которою в определенный момент владеет определенный индивидуум, величайшая, до которой только может достигнуть кто бы то ни было или даже сам этот индивидуум. Поэтому этика в общем правильно предполагает: *всякая страсть могла бы быть побеждена,* и если кто-нибудь не может господствовать над своими страстями, то за эту слабость, в силу идеи совершенства (см. Allg. prakt Philosop., 2 Cap. des 1 Buch), он встречает справедливое порицание, которое не допускает возражений.

Примечание 1. Те, которые принимают трансцендентальную свободу воли, должны, если не хотят грубым образом погрешить против последовательности, придать ей бесконечную величину силы против страстей, потому что слово «*трансцендентальный*», в этой связи, обозначает противоположность всей причинности природы; отсюда—против такой свободы *совершенно ничего* не могла бы сделать естественная сила страстей. Если же ничто считают за нечто, то нечто—за бесконечную величину, так что, если силу страстей должно считать за нечто, то трансцендентальную свободу должно считать бесконечно сильной. Что при этом она, в силу своего собственного действия, снова оказывается в том же самом причинном отношении, от которого она должна была быть свободной,—этого здесь не нужно развивать подробнее.

Примечание 2. Предшествующее и последующее можно сделать более отчетливыми, коснувшись немного вопроса о душевном состоянии преступников, которые иногда от судей переходят ко врачам. Вопрос не имеет в виду научить сущности свободного поступка; но судья предполагает, что если преступник, в зрелом возрасте, был здоров, то он знал вредные последствия своего поступка; что он не пожелал бы этого поступка, если бы он был направлен против него самого; и что он знал, что гражданское общество не потерпит подобного. Это должно было удержать его от поступка, если он был честным человеком: если же нет, то он *наказывается тем строже* (gewisser), чем тверже его злой характер, и чем *вернее* (gewisser) из этой злостности при всяком поводе следовали злые поступки. Следовательно, вопрос только в том: был ли человек болен? и так ли, что можно было поверить, что он поступил, как во сне? Мог ли, например, юный поджигатель до того увлечься болезненной страстью к огню, что воспроизведение у него

не доходило до представления опасности для жителей? или что было задержано в своем действии общее правило (высшая масса представлений): никого не ставить в опасность? и что, наконец, было утрачено воспоминание о гражданском порядке, праве и законе? В последнем случае преступник был близок к несмыслящему ребенку, и наказуемость меньше.

236. Условия самообуздания, а, следовательно, и определение его конечной величины, заключаются *в отношениях* господствующих масс представлений к подчиненным. Хотя это в общем ясно, однако все-таки можно сделать следующие более специальные замечания отчасти о господстве желаний и страстей, отчасти же о нравственном самообуздании.

Как желание постепенно охватывает,— это можно легко узнать из § 223 и 224. Течение представлений останавливается и напрягается (schwillt) у того пункта, которого желают и не достигают сейчас же. Возбужденные им воспроизведения собираются сначала в беспорядке как фантазии; но фантазирование постепенно переходит в мышление (211), и все более и более образуются понятия и суждения относительно желания и в услугу ему. Это неправильно выражают, говоря: *страсть приводит в движение рассудок*. Здесь не вся душевная способность возбуждается односторонней деятельностью, но известное мышление,— которое можно назвать *рассудочным*, поскольку *рассудок* есть только родовое понятие известного рода возбуждаемости (Regsamkeit) представлений,— порождается в той массе мыслей, которая скапливается вокруг желания. Грубые люди и совершенные дикари почти не имеют никакого другого рассудка, кроме рассудка своих страстей. У образованных же существуют другие массы представлений, развитые до рассудочного мышления, и здесь к тому частному рассудку страстей является еще другой феномен, о котором точно так же неправильно выражаются: *страсть стесняет рассудок*. Именно, или другие рассудочные массы представлений выступают слишком поздно после того, как страсть удовлетворяется, и снова восстановляется задержанное ею течение представлений,— тогда справедливо говорят: *человек торопится*; и сам он жалуется, что не может понять своей торопливости; потому что его предшествующая деятельность носится пред ним, как мертвый образ (по § 42), и живы только такие

массы представлений, которые с порицанием смотрят на те другие. *Или же,* вместе с рассудком страсти, в сознании пробуждается и лучший рассудок, только он не силен или недостаточно возбужден. Тогда из этого вытекает еще гораздо более несчастное следствие: именно та связь представлений, в которой он имеет свое местопребывание, оскверняется и расстраивается понятиями страсти, которая тем более достигает господства и тем больше доказывает свое право называться страстью, чем чаще это происходит.

Здесь мы говорили *о более, чем одном*, рассудке, и это должно происходить, если хотят мыслить рассудок как силу, или как *способность,* потому что деятельность (Wirksamkeit), душевная энергия заключается не в чем другом, как в известных массах представлений, а этих масс, которые могут действовать как рассудок, существует очень много, и они в высшей степени различны. Это можно сказать о воображении, о памяти, о разуме, одним словом, о всех так называемых душевных способностях. Но если бы эту новость захотели ввести в обычное словоупотребление, то для обыденного применения ее даже не следует рекомендовать, потому что кто стал бы говорить о нескольких рассудках, нескольких воображениях и т. п., тот, по-видимому, намекал бы, что этих нескольких надо рассматривать как решительно разделенных. Но различные массы представлений, на которые все это указывает, разделены совсем не так резко, лучше сказать, при всяком совместном действии их всегда возникают новые, хотя часто и слабые, слияния однородных представлений, из которых они складываются, как из составных частей. Следовательно, употребленный сейчас способ выражения является только исключением, и при этом остается, что человек обладает только одним рассудком, одним воображением и т. д.; а это — не силы, не способность, вообще — не что-нибудь реальное, но просто названия логических родов для предварительной классификации психических феноменов.

237. Теперь следует рассмотреть нравственное самообуздание. Подготовляясь к этому, мы должны сделать понятным *нравственное чувство.* В кантовской философии была (и справедливо) выяснена непригодность его к обоснованию этики; потому что его никак нельзя смешивать с нравственными (или, во-

обще с эстетическими) *суждениями*, на которых, как показано в практической философии, основываются практические идеи. Такое смешение было бы смешением основания со следствием. *Нравственное чувство возникает из нравственных суждений, оно есть их ближайшее действие на все представления, находящиеся налицо в сознании.* Названные суждения имеют свое местопребывание в немногих представлениях, хотя и таких, которые образуют друг с другом эстетическое отношение. Они всегда и непременно возникают при каждом совместном выступании последних, *если* и *поскольку* остальной ход представлений не делает невозможными их слияния. Возникая, они производят такое действие, будто в сознание внезапно вступает нечто приятное или неприятное (именно смотря по тому, что они содержат — одобрение или порицание). Этим они или благоприятствуют наличному ходу мыслей, или же задерживают его; причем нередко наступают и действия на организм (например, стыдливая краска на лице) и обратные действия его.

Прежде, чем идти дальше, уже здесь можно заметить, что в только что упомянутом влиянии нравственных суждений на остальное представливание, т.е. в нравственном чувстве, видовая разница этого суждения будет почти или совсем незаметной. Если несправедливость, или недоброжелательство, или трусость, или что-нибудь другое чувствуется как нечто нравственно-превратное, то во всех этих случаях бывает почти равным то нарушение, которое впоследствии этого может потерпеть только что проходящая нить мыслей. В этом отношении гораздо больше зависит от того, как относятся друг к другу находящиеся в сознании представления, как быстро протекают их ряды и т. д. Теперь же самой существенной задачей практической философии является полное выяснение видовой разницы различных нравственных основных суждений. Следовательно, нравственное чувство, которое не показывает этой разницы, также не может представить вышеупомянутой науке ее принципов.

Если мы допустим, что желание только что наметило свой план (по § 236), и что, по мере того как придумывалось средство для его выполнения, почувствовалась нравственная превратность этого средства; то это чувство действует как препятствие, останавливая течение представлений прямо так, как

если не удается поступок во внешнем мире (219). Во время этой остановки происходит двоякого рода вещь: во-первых, сильнее напрягаются те представления, которые исходят из желания, а, во-вторых, и нравственное суждение выигрывает время, чтобы выступить. Теперь спрашивается, связано ли это суждение с напряженною массой мыслей, которая, все более и более распространяясь в сознании, постепенно придавливает вышеупомянутое напрягающееся желание, не страдая в своем развитии от того неприятного чувства, в которое превращается подавленное желание. Если этот вопрос может быть решен утвердительно, то самообуздание находится налицо.

238. Чисто нравственное самообуздание, решительное, однообразное во всяком действии и допущении, как можно более воздерживающееся от низших интересов и желаний, есть идеал, который можно назвать *психическим организмом*, потому что к нему относится такая связь и субординация представлений, которая не только была бы непременно целесообразной как в самых малых, так и в самых больших связях, но и была бы способна целесообразно усваивать все вновь привходящие внешние впечатления. В этом заключается цель воспитания и самообразования. Настолько человек может приближаться к этой цели, в общем нельзя определить, и потому стремление к ней безгранично.

239. Как сила самообуздания никогда не бывает делом момента и, скорее, есть результат всей прошлой жизни, так и не всякое время жизни может быть одинаково решительным в этом отношении. Значительный запас мыслей и чувств, для которого уже не ожидается никаких сравнительно больших прибавок (вспомним об ослабевающей впечатлительности), впервые должен быть дан налицо прежде, чем может иметь место такая решительная собранность духа, что человек в общем мог бы с успехом заключать о самом себе. Если же это условие выполнено (обыкновенно в конце учебных лет), то наступает время для глубочайших размышлений, для самого необъятного практического обдумывания, потому что от тесноты связи, в которую вступают теперь представления, от точного знания своих искреннейших пожеланий, до которых доходит теперь человек, от правильного положения во внешнем мире, которое он те-

перь сам себе приготовляет, зависит как сила, так и правильность того поведения, которого он будет вперед придерживаться, и от этого именно зависит правильное усвоение всего нового, которое будет принесено дальнейшим течением жизни.

ШЕСТАЯ ГЛАВА
Психологические рассуждения о назначении человека

240. Психология всегда остается односторонней, пока она рассматривает человека как одиноко стоящего; потому что, с одной стороны, он живет в обществе и не только для этой персти; с другой же стороны, и то, и другое побуждает к различным попыткам рисовать идеалы, прелесть которых возвышает их до действительного духовного могущества.

Если взять какое-нибудь общество в целом, то единичные личности относятся в нем почти так же, как представления в душе единичного человека, если общественные связи достаточно тесны для того, чтобы являться посредниками взаимного влияния. На место противоположности представлений выступает борьба интересов; наклонности и потребности к общению дают то, что из предыдущего известно под именем соединений и слияний. Что многие стесняются меньшинством до утраты общественного значения, что даже из меньшинства только немногие принимают участие в заметном рассуждении, что всякое общество в состоянии естественного равновесия принимает указанную выше форму острия — все это является непосредственным следствием психического механизма, который имеет здесь большое значение; его законы движения здесь настолько же мало терпят совершенную остановку, как и в индивидуумах; она же ведут за собою и воспроизведения того, что, по-видимому, уже исчезло, — воспроизведения, которые довольно часто действуют при помощи длинных рядов общественных связей. Примеры этого рода для людей, достигших высшего образования, являются даже гораздо более очевидными, чем внутреннее отношение подчиненных масс представлений к высшим; именно — поскольку сами индивидуумы не достаточно осмотрительны и осторожны, чтобы уберечься от громких и заметных обнаружений, потому что они, конечно, скрываются перед грубою силою, если

она стоит в острие; если же где-нибудь трон становится кушеткой, то в обществе дело обстоит подобно тому, как в тех индивидуумах, которые совсем не смотрят сами за собою.

241. Чтобы рассуждения этого рода были вполне обстоятельными, нужно дать в них основания политики по образцу первой части этого сочинения. Тогда может последовать эмпирическое сопоставление того, что к истории государств позволительно различать как пребывающее и изменяемое. Место душевных способностей, с равным поводом для критики, займет разделение трех мнимых властей—законодательной, исполнительной и судебной, если только не предпочитают рассматривать, наряду друг с другом, различные сословия и общественные сферы. О состояниях же государств будет говорить сама история. Наконец, в соответствие рациональной психологии, прежде всего надо, по способу статики, описать тело государства: его основание и почву, вместе с теми отношениями, которые имеют здесь место,—и взаимодействие его с духом, т.е. с общественными расположениями и взглядами; а затем, наконец, от философии истории надо ожидать заключения относительно истинной связи событий.

242. Предшествующее напоминает о том, что философия истории зависит от психологии, и что она не смеет исследовать путей Провидения, которые, несмотря на часто повторяющиеся речи *о мировом духе,* все-таки постоянно остаются тёмными. Именно здесь имеют место заблуждения, подобные тем, какие бывают в натурфилософии, если в ней таким образом смешиваются целесообразность природы с возможностью явлений жизни, как будто одно исследование могло бы зараз обнять и то, и другое, и даже, с помощью сопоставления того, что происходит перед нами на земле, открыть образ (тип) всеобщенеобходимого течения природы.

Известно, что ни одна история известных государств и народов никогда не может дать мировой истории в собственном смысле, или даже хотя бы чего-нибудь такого, что приближалось бы к ней; известно, далее, что никакая теория не может дать об этом понятия, сколько-нибудь похожего на истину; лучше сказать, известно, что каждая, даже отдаленная, попытка

этого рода, выставляет на вид глупое забвение земной ограниченности: точно так же известно, что философия истории должна остерегаться вносить (hineinzukünsteln) систематическую целостность (Totalität) в различные формы, в которых обнаруживаются исторически известные события и общества, как будто одно образовало необходимое дополнение к другим и все вместе определенно решали общее представление человеческого духа. Вся *протекшая до сих пор история* есть начало, продолжения которого никто не может предсказать, и положение вещей в данное время настолько же мало является состоянием греховности, насколько и совершенства.

Подобно тому как психология имеет в виду погружающиеся и уже погрузившиеся представления, вместе с их связями, чтобы не приходилось удивляться их возобновленному восхождению: точно так же и философия истории должна доискиваться сдавленных сил и скрытых в них зародышей лучшего и худшего; вместе с этим выяснится, при каких условиях может возникать хорошее и пробуждаться дурное, потому что во все века советуется знать, что делать и чего избегать. Чего воспитатель требует от психологии, того же приблизительно требует государственный человек от философии истории. Для обеих являются одинаково вредными бреднями как слепая, ничего не допускающая, необходимость, так и абсолютная, ничего не устанавливающая, свобода. Педагогика и политика предполагают подвижные и гибкие силы, которые, однако, под влиянием обстоятельств, достигают определенной формы, а мало-помалу и прочного характера. Такие силы были указаны выше.

243. Нужный обзор того, о чем философия истории должна в каждый момент спрашивать у каждого государства, и установки, и обоснования чего она должна требовать, дается уже известными условиями душевного здравия, которое здесь превращается в здравие гражданского тела. Правда, если бы захотели проводить параллель между шумным стремлением к новшеству, бредом партий, который не излечивается никаким опытом, своенравным отречением отдельных сословий, коммун и провинций от связи с общим порядком и неизбежным взаимодействием, вялым и слепым перенесением таких разрушительных превратностей и между бешенством, безумием, придурковатостью

и тупоумием: то такое сравнение могло бы оказаться чересчур грубым и мало поучительным, потому что его нельзя провести со всей строгостью. Но, конечно, состояние здорового и хорошо устроенного государства можно сопоставлять со спокойствием духа, впечатлительностью, собранностью и взаимною определяемостью всех представлений. В таком государстве всякий спокойно делает свое дело и тем не менее бывает внимателен и чуток к голосу общей потребности; все вместе исполняют нужное, но и целое получает побуждения от всех частей. Последний пункт может явиться самым трудным; известно же, что открытая жизнь не здорова, где она отрывается от дела меньшего круга, вместо того чтобы по возможности вознаграждать его жертвы.

244. Люди, без сомнения, чаще образуют свой общественный идеал по этому плану, чем так, как это собственно должно было бы происходить по наставлению практической философии; потому что если в обществе недостает совместного действия сил, если в нем что-нибудь стесняется, тормозится или бесполезно пропадает, то это легко замечают и порицают как непристойное.

Подобно тому как к недостаточному может примышляться лучшее, так и человек указывает себе место, которое он занял бы в идеальном (wie sie sein solte) обществ. Занятие этого места он мыслит как свое *назначение.* Приближением к этому он считает свою *должность* или такое положение и такую деятельность в действительном обществе, которые как можно более походили бы на назначение.

Здесь, где все планы по возможности объединяются, находится центр его характера, хотя с большими различиями, потому что концентрирующиеся здесь массы представлений не всегда обладают прочным господством. Многие могут думать о своем назначении только вообще в минуты особого подъема душевной жизни.

Если же характер должен совершенно созреть, то в нем должно существовать главное направление хотения, к которому приспособляется всякое единичное хотение. В этом случае понятие человека о своем общественном назначении становится, так сказать, душою вышеупомянутого психического ор-

ганизма (238). Сколь различно уклоняется от этого отношение масс представлений, настолько же бывают различны и формы характера.

Однако при этом еще обращает на себя внимание большая разница между *планами* и *правилами* (максимами). Люди, раз они нашли свою сферу, достигли, по собственному взгляду, своего назначения, следуют, ничего более не желая, правилам мудрости, порядка, нравственности, права, долга; и точное, неукоснительное выполнение этого служит основанием их внутреннего довольства.

Рассматриваемые как психологически, так и морально, эти характеры весьма отличаются от тех, которые живут по господствующему плану, т.е. или чего-нибудь ищут, или, по меньшей мере, что-нибудь охраняют таким образом, чтобы оно не могло совершенно для них пропасть. Правда, в господствующей точности далеко не всегда можно найти совершенно чистую нравственность; лучше сказать, содержание принятых правил отличается большим разнообразием. С другой стороны, и понятие назначения и должности, из которой исходят планы, далеко не всегда бывает чуждо нравственности, скорее, основание этого понятия может придать обществу самую правильную и самую чистую ценность. Но планы могут быть какими угодно: они могут содержать в себе промах и придерживающийся их может погибнуть. Следовательно, чтобы не погибнуть, он может допустить применение дурного средства. По крайней мере он может не избегать мыслей об этом, а через это он станет наивозможно меньше беспокоиться. Следовательно, допуская равенство всего прочего, мы должны признать: *характеры с господствующими планами энергичные, а характеры с господствующими правилами чище.*

Тем не менее нельзя порицать того, что человек устанавливает связь своих планов при помощи понятия своего назначения, а это планы — сообразно с идеей общества; потому что, как бы ни было необходимо нравственное господство над своею внутреннею жизнью, оно слишком мало для него, как главное занятие. Единичный человек, зная непрочность своего земного существа, будучи отделен от общества, слишком мал, слишком незначителен в своих собственных глазах. Он, по меньшей мере, нуждается в семействе; но и оно не наполняет его поля

зрения. Напротив, его общественное назначение служит высшей целью, которую он еще может отчетливо видеть; не видеть ее было бы ограниченностью.

Однако вместе с этим даже в сильнейшие характеры приходит ряд *страданий*. Пускай, при помощи правил и основоположений, они могут нравственно выдерживать все планы,— все же они должны страдать, коль скоро ход общества уклоняет их от их назначения—уже потому, что они вместо того, чтобы приближаться к идее, скорее, удаляются от нее. При таких обстоятельствах, человек смотрит еще выше; он смотрит в темную даль и пытается, нельзя ли хотя там, не бредя, начертать себе идеал.

246. Назначение отдельного человека не может ограничиваться земною жизнью, потому что душа вечна. Совершенно не зная повелений Провидения относительно отдаленного будущего, мы все-таки можем спрашивать, что должно происходить, без всякого дальнейшего содействия, просто по психологическим законам, когда разрывается телесная оболочка и рассеиваются ее разнородные элементы.

Прежде всего, исчезают те особенные влияния, которые свойственно было испытывать телу в том возрасте, которого достиг человек; следовательно, исчезает препятствие, которым ограничивались в живости своего действия самые старые и самые напряженные представления. Поэтому смерть прежде всего есть вообще переход к молодости, хотя и без возвращения к детству, потому что ни одна из постепенно образованных связей представлений не может снова разорваться. Однако последнее время земной жизни с ее трудами и заботами ставится в равновесие со всем прошлым.

247. В то время как движения представлений определяются вообще стремлением к равновесию, может все-таки встретиться нужда в больших пертурбациях между этими представлениями, пока они не достигнут равновесия; потому что показано, как из движений возникают новые законы движения (207) и как бурное скопление представлений в течение жизни (208) делает необходимой позднейшую переработку. Само собою ясно, что после смерти это должно происходить совсем иначе, чем

во время жизни среди чувственных земных вещей. Даже сновидение совсем не похоже на это, потому что хотя внешние чувства закрываются сном, однако он оказывает давление на представления, так что законы их связи действуют только отчасти, отчего и происходит карикатурность сновидений (216). А после смерти, освободившись от тела, душа должна бодрствовать совершеннее, чем когда бы то ни было в жизни.

248. Однако тот результат, который мало-помалу дают стремящиеся к равновесию представления, в двух человеческих душах не может происходить совершенно одинаково; лучше сказать, на него должны влиять все различия земного существования. Между тем как представления рано умершего дитяти очень скоро приближаются к своему общему равновесию, и между тем как мысли человека, спокойного в своей совести и простого в своих поступках и желаниях, неспособны ни к каким большим переворотам, напротив, беспокойный, далеко хватающий, связанный миром и вдруг оторванный от него дух может не иначе достигнуть тишины вечности, как пройдя через бурные превращения, которые, по причине всецело измененного состояния, могут быть еще более шумными и мучительными, чем те, которыми у нас так часто мучится страстный человек.

249. Наконец, по прошествии того, что мы называем часами, днями, годами, для каждой души, насколько бы глубокой и спутанной ни была ее беспорядочность, должно наступить такое движение представлений, которое все слабее, все тише приближается к общему равновесию, никогда не достигая его совершенно. Тогда для умерших умирает время; однако это происходит все-таки временным образом: бесконечно тихое колебание представлений, бесконечно слабый след того, что мы называем жизнью, есть вечная жизнь.

250. Без возбуждения, но в самом ясном бодрствовании, душа теперь знает и чувствует все благородство и неблагородство своего прошлого земного образа жизни, который она носит в себе как непреходящее назначение (Bestimmung) своего *Я*, а потому — как неотделимое добро и горе, не будучи способной пожелать, чтобы ее состояние могло быть другим.

Однако здесь нельзя проглядеть, что в неупорядоченных душах, после их великих внутренних переворотов, не может уже существовать всей той беды, которую они навлекли на себя в телесной оболочке. Как раз наоборот! Предметы желаний и краткое ослепление, которое поддерживалось ими, вместе с расстройством телесного состояния бурными аффектами — все это теперь далеко улетело; детское спокойствие — если не совсем, то отчасти — возвратилось, облегчило раненные чувства и исцелило сумасбродство страстей. Как только исчезает обман, выступает истина. Громче и чаще говорит совесть; наконец, говорит только она одна; грешник обращен, и раскаяние теряет свое жало.

251. Провидение допустило, чтобы людям на земле был дан весьма различный жребий. Это различие кажется нам великим и важным: через несколько лет после смерти оно может быть очень уменьшено. Простые чувственные восприятия — этот первый материал духовного существования — для всех одни и те же; и уже краткая жизнь неговорящего ребенка, при его большой впечатлительности, имеет в себе значительное количество их. Много связей этой грубой материи, которых не образовала своими опытами земная жизнь, принесет будущее, хотя и не давая нового знания (по крайней мере, это в общем было бы трудно доказать), но все-таки порождая спокойное благоденствие. Если же только что-нибудь из различия земного жребия переносится в вечность, всегда еще отличая хороших людей от дурных, то все-таки жизнь для всех может быть целесообразной, и в каждом индивидууме, если он рассматривается один, без всякого сравнения с остальными, Провидение может найти себе оправдание относительно того, что позволило ему вступить в земное существование.

252. Таким является далекое будущее, с точки зрения науки, у которой нет других оснований, кроме нашего общего человеческого опыта. Этим способом нельзя ничего утверждать. Вероятно, все устроено еще иначе, уже просто потому, что вообще является вероятным какое-нибудь Божественное устроение, а в предшествующем было рассмотрено только то, *что могло бы следовать само по себе, без всяких распоряжений*. Если этот послед-

ний вопрос хотят исследовать строже, то возможность такого исследования расширится вместе с успехами статики и механики духа. Однако подобно тому как вся метафизика исходит из опыта, и никакой опыт без метафизики не ручается за чистое познание, точно так же и метафизика не может перешагнуть тех границ, на которых оканчивается необходимое развитие понятий опыта.

Издательский дом «Территория будущего»
представляет серию
«УНИВЕРСИТЕТСКАЯ БИБЛИОТЕКА
АЛЕКСАНДРА ПОГОРЕЛЬСКОГО»

Вышли в свет книги:

Эрнст Мах. Анализ ощущений (С предисловием *А. Ф. Зотова*)

Пауль Наторп. Сборник статей по философии, логике, теории культуры

Эдмунд Гуссерль. Избранные сочинения («Идеи к чистой феноменологии»; «Парижские доклады»; «Амстердамские доклады»; «Интенциональные предметы» и др. С предисловием *Виталия Куренного*)

Мартин Хайдеггер. Что зовется мышлением

Людвиг Витгенштейн. Избранные работы («Логико-философский трактат» в переводе и с комментариями *Вадима Руднева*; «Коричневая книга»; «Голубая книга»)

М. И. Каринский. Избранные работы («Явление и действительность»; «Об истинах самоочевидных»; «Критический разбор новейшего периода немецкой философии» и др.)

Философия в систематическом изложении В. Дильтея, А. Риля, В. Оствальда, В. Вундта, Г. Эббингауза, Р. Эйкена, Ф. Паульсена, В. Мюнха, Т. Липпса.

Журнал «Логос», 1991–2005. Избранное в 2 тт.

Журнал «Erkenntnis» («Познание»). Избранное (совместно с издательством «Идея-Пресс»)

Журнал «Анналы экономической и социальной истории». Избранное

Международный ежегодник по философии культуры «Логос» 1910–1914, 1925. Тт. 1–9 (+1 том дополнительных материалов: библиография, история проекта, рецензии 1910–1914 гг. и т. д.).

Полное репринтное воспроизведение журнала, выходившего под редакцией Ф. Степуна, И. Гессена, Б. Яковенко и др.

Питирим Сорокин. Социология революции (совместно с издательством «РОССПЭН»)

Джованни Арриги. Долгий двадцатый век. Деньги и власть в происхождении нашей эпохи

Иммануил Валлерстайн. Миросистемный анализ: Введение

Ульрих Бек. Власть и ее оппоненты в эпоху глобализма: новая всемирно-политическая экономия.

Крэйг Калхун. Национализм

Социология вещей. Сборник статей (Георг Зиммель, И. Гофман, Г. Гарфинкель, Р. Харе, У. Питц, Б. Латур, Дж. Ло. Предисловие и составление *Виктора Вахштайна*)

Вернер Зомбарт. Избранные сочинения (Строй хозяйственной жизни; Идеалы социальной политики; Почему в Соединенных Штатах нет социализма?; Евреи и их участие в образовании современного хозяйства; Народное хозяйство и мода. Предисловие *А. М. Руткевича*)

Карл Менгер. Основания политической экономии. Исследования о методах социальных наук и политической экономии в особенности

Валерий Лейбин. Постклассический психоанализ. Энциклопедия: В 2 тт.

М. Ф. Владимирский-Буданов. Обзор истории русского права

А. А. Кизеветтер. Исторические очерки (Из истории политических идей. Школа и просвещение. Русский город в 18 ст. Из истории России в 19 ст.)

Владимир Вальденберг. Древнерусские учения о пределах царской власти

А. С. Лаппо-Данилевский. Методология истории. Теория исторического знания

Алла Черных. Мир современных медиа

Вадим Руднев. Избранное

Франсуа Гизо. История цивилизации в Европе

Иоганн Фридрих Гербарт
Психология

Выпускающий редактор *Е. Попова*
Корректор *Л. Лебедева*
Оформление серии *В. Коршунов*
Верстка *С. Зиновъев*

Формат 70×100 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная
Усл. печ. л. 23,2. Уч.-изд. л. 12,8. Тираж 1000 экз.
Заказ №

Издательский дом «Территория будущего»
125009, Москва, ул. Б. Дмитровка, 7/5, стр. 2

Отпечатано в ГУП ППП «Типография „Наука“»
121099 Москва, Шубинский пер., 6